المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

آن ديفور مانتيل تدعو

چاك دريدا

كى يستجيب للضيافة

ترجمة: منذر عياشى

1276



أليست مسألة الاغتراب هى
مسألة الغريب القادم من الغربة؟
تحدد هذه الجملة بصورة كبيرة
موضوع هذا الحوار المطول الذى
أدلى به چاك دريدا ورصدته آن
ديفور مانتيل، وتناول فيه العديد
من القضايا والموضوعات
المتعلقة بمسألة الغريب
والاغتراب والغربة طارحًا ذلك كله
على نهجه التفكيكى.
إنه حوار فلسفى أدبى جمالى
أدلى به الفيلسوف الكبير
ورصدته بدقة جميلة محاورته.



آن ديفور مانتيل
تدعو
چاك دريدا
كى يستجيب للضيافة

آن ديفور مانتيل
تدعو
چاك دريدا
كى يستجيب للضيافة

ترجمـــــــة : منذر عياشى


٢٠٠٩

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد : ١٢٧٦
- أن ديفور مانتيل تدعو جاك دريدا
كى يستجيب للضيافة
- جاك دريدا
- أن ديفور مانتيل
- منذر عياشى
- ٢٠٠٩

هذه ترجمة كتاب:

De L'hospitalité

Anne Dufourmantelle et Jacques Derrida

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦
فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

El-Gabalaya St., Opera House, El-Gezira, Cairo.
E.mail:egyptcouncil@yahoo.com Tel.: 27354524 - 27354526
Fax: 27354554

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشئون الفنية

آن ديفور مانتيل تدعو چاك دريدا كى يستجيب للضيافة /
ترجمة منذر عياشي - ط١ - القاهرة : المركز القومى للترجمة ،
٢٠٠٩
١٣٢ ص ، ٢٠ سم
١ - الحوار فى الأدب الفرنسى
(أ) عياشى ؛ منذر (مترجم)
٢ - العنوان ٨٤٠,٨٠٢٦

رقم الإيداع ٢٠٠٩/٣٨٤١
الترقيم الدولى I.S.B.N. 978 - 977 - 479 - 056 - 0
طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

المحتويات

چاك دريدا

مسألة الغريب: جاءت من الغربة

المشهد الرابع

(١٠ كانون الثانى ١٩٩٦)

أليست مسألة الاغتراب هى مسألة الغريب جاءت من الغربة؟

ولعله يجب أن نحدد مسألة الغريب قبل أن ننطق بمسألة الاغتراب ؛ إذ ثمة اختلاف فى النبر، فكيف نفهمه؟

لنقل: ثمة مسألة تتعلق بالغريب، وإنه لأمر مستعجل أن نبادر بها كما هى.

هذا أمر أكيد. ولكن قبل أن تكون المسألة سؤالاً للمعالجة، وقبل الإشارة إلى متصور وموضوع وقضية وبرنامج، فإن سؤال الاغتراب هو سؤال الغريب وإنه لسؤال من الغربة قد جاء. فهو سؤال الغريب، وهو سؤال موجه للغريب. وإن هذا ليكون كما لو أن الغريب كان قد طرح ، بادئ ذى بدء، السؤال الأول، أو كما لو أنه قد كان ذلك الذى نطرح عليه السؤال الأول. وسنفعل متظاهرين أن الغريب هو الموضوع نفسه، وكذلك هو الكائن السؤال أو موضوع السؤال. غير أنى أقول أيضًا، إنه ذلك الذى يضعنى موضع شك إذ يطرح السؤال الأول. ولذا، فنحن نفكر فى

وضعية الشخص الثالث، كما نفكر بالعدل الذى يحلله ليفيناس بوصفه "ولادة السؤال".

وقبل أن نطلق مسألة السؤال هذه انطلاقًا من مكان الغريب، ومن وضعه اليونانى وذلك كما أعلنا عنه، فلنقف أنفسنا على بعض الملاحظات أو لنقف على بعض القراءات بوصفها حاشية.

ثمة دعوة إلى أمكنة نعتقد أنها مألوفة: إن الغريب، فى كثير من حوارات أفلاطون، هو الذى يطرح السؤال غالبًا. إنه يحمل السؤال ويطرحه. ولقد يجعلنا هذا نفكر بالسفسطة بداية. فالغريب هو من يعترض على الأطروحة البارميدية، والذى يشكك بأطروحة أبينا بارمينيد، وذلك حين يطرح السؤال الذى لا يطاق، سؤال قاتل الأب. وكذلك هو الذى يهز الدوغمائية التى تهدد اللوغوس الأبوى: الكائن الذى يكون والكائن الذى لا يكون. وإن هذا ليكون كما لو أنه كان يجب على الغريب أن يبدأ بالاعتراض على سلطة الرئيس، والأب، وسيد العائلة، و"رب البيت"، وسلطة الضيافة، والضيوف الأعداء الذين تكلمنا عنهم كثيراً.

يشبه غريب السفسطة ذلك الذى يجب عليه أن يكشف عن إمكان السفسطة. ولقد يكون هذا لأن الغريب يظهر من خلال سمات تجعلنا نفكر بالسفسطائى، وبشخص ستعامله المدينة أو الدولة معاملة السفسطائى: إنه شخص لا يتكلم كما يتكلم الآخرون، إنه شخص يتكلم لغة طريفة. ولكن الكزينوس يتطلب من المرء ألا يكون قاتل أبيه.

فالكزينوس يقول لتيتيت: " سأقدم لك الرجاء أيضًا، وهو ألا ينظر إليّ بوصفى قاتل أبيه. يسأل تيتيت حينئذ: "ماذا تريد أن تقول؟" يجيب الغريب: "نحتاج بالضرورة، لكى ندافع عن أنفسنا، أن نضيف أطروحة (Logon) أبينا بارمينيد إلى السؤال ونبين مرغمين أن اللا كائن يكون باسم أى شىء كان، وأن الكائن بدوره، لا يكون على نحو ما".

هذا هو السؤال الرهيب، وتلك هى الفرضية الثورية للغريب. إنه ينكر إنكارًا أن يكون قاتل أبيه. بيد أنه ما كان ليفكر بالدفاع عن نفسه لو لم يشعر فى أعماق ذاته بأنه كذلك، أى بأنه قاتل أبيه، قاتل أبيه على نحو افتراضى، وأن مقولة " اللا كائن يكون" تبقى تحديًا لمنطلق أبوة بارمينيد. وهذا هو التحدى الذى جاء الغريب به. وككل قتل للأب، فقد حدث هذا فى العائلة: لا يمكن للغريب أن يكون قاتل أبيه ما لم يكن مقيمًا فى عائلة على نحو ما. وسنجد بعد قليل بعض التزامات هذا المشهد العائلى وكل هذا الفارق الجيلى الذى يشير إليه كل تنويه بالأب. كما سنجد أن الترجمة قد أضعفت هنا جواب تيتيت. فهو يسجل جيدًا سمة الصراع، بل سمة الخصومة لما هو أكثر من نقاش (تمثل كلمة "نقاش" كلمة الترجمة الاصطلاحية بالنسبة لجواب تيتيت، وذلك عندما يقول: إنه لبدهى، بل يبدو بدهيًا، بل يظهر بكل تأكيد أن على المرء أن يقاتل هاهنا، ويشن حربًا ضروسًا، أو يجب هنا حمل الحرب فى العناصر، وفى الحجج وفى الخطابات، وفى اللوغوس، وليس كما تقوله

ترجمة دييز بهدوء وسلام: "يجب علينا هنا، كما هو بدهى، أن نحمل النقاش". لا بل بخطورة أكبر: "يجب أن تكون الحرب المسلحة، أو المعركة فى الخطاب، أو فى الحجج، هنا كما يبدو بكل تأكيد". إنها الحرب الداخلية ضد اللوغوس. وهذا هو سؤال الغريب، السؤال المضاعف، صراع الأب وقاتل الأب. وهنا أيضًا المكان الذى يتواشج فيه سؤال الغريب بوصفه سؤال الضيافة مع سؤال الكائن. فنحن نعلم أن الإحالة إلى السفسطائى تفتح Sein und zait فى الحاشية.

يجب علينا أن نعيد إنشاء كل السياق تقريبًا، إذا كان هذا ممكنًا. كما يجب علينا أن نعيد قراءة البقية على كل حال، قراءة المتتالية التى تتتابع مع جواب الغريب. فهى تستدعى فى الوقت نفسه العمى والجنون، كما تستدعى تحالف العمى فى الجنون.

العمى بداية. على جواب تيتيت («يجب علينا أن نحمل الحرب، كما يبدو بدهيًا»)، فإن الغريب يجيب بدوره مزاودًا: "إنه لأمر بدهى حتى بالنسبة إلى أعمى". وهو يقول هذا على شكل سؤال بلاغى. ولذا، فإنه يمثل ظلاً لسؤال، وهذا ما يسمى بالإنجليزية "السؤال البلاغى" : "كيف لا يكون بدهيًا، كما نقول، أليس بدهيًا حتى بالنسبة إلى أعمى؟"

الجنون بعد ذلك. ولذا، فلقد يقال يعد الكزينوس ضعيفًا جدًا بالنسبة إلى مثل هذه المعركة وإلى رفض الأطروحة الأبوية إزاء قاتل الأب المحتمل. فهو لا يمتلك فى ذاته الثقة الضرورية. وكيف يمكن بالفعل

لغريب قاتل لأبيه ولابن غريب أن يمتلك الثقة؟ فلنركز على البدهى الذى يعمى و يبعث الجنون: "ابن غريب"؛ لأن قاتل الأب لا يمكن أن يكون سوى ابن. وإن الغريب ليخشى فى الحقيقة أن نقذفه بالجنون نظراً للسؤال الذى يتهيأ لطرحه على كائن اللا كائن. وإنه ليتهيب أن يوصم بأنه ابن غريب مجنون: " إنى أخاف إذن من أن يمنحك ما أقول الفرصة لكى تنظر إلىَّ بوصفى معتوهاً، كما تقول الترجمة (إنها تقول حرفيًا: مجنون، manikos، أهبل، موسوس)، ينقلب رأسًا على عقب، مجنون يتحول من أخمص قدميه إلى رأسه، ومن الأعلى إلى الأسفل، ويضع القدمين على الرأس، بمعنى فوق وتحت، ويمشى على الرأس)".

فالغريب يحمل السؤال الرهيب ويطرحه، وإنه ليرى نفسه أو يتوقع، ولقد عرف مقدمًا أن يشك بنفسه بوساطة السلطة الأبوية المعقولة للوغوس. فالمقام الأبوى للوغوس يتهيأ لتجريده، ولوصمه بالجنون. وإن هذا ليكون فى اللحظة التى لا يبدو فيها سؤاله - سؤال الغريب - معترضًا عليه إلا من أجل التذكير بما يجب أن يكون بدهيًا حتى بالنسبة إلى العميان.

أن يظهر الغريب هنا، افتراضًا، ابنًا لقاتل أبيه، ويكون فى الآن ذاته أعمى وبصيراً، بصيراً عوضًا عن عمى الأعمى، فهذا هو ما لا يعد غريبًا بالنسبة إلى أوديب الذى سنراه يعبر الحدود خلال لحظة. والسبب لأنه ستكون هناك قضية وصول أوديب، كما ستكون هذه القضية قضية

الغريب الأعمى الذى يأتى مستنداً إلى أنتيغون - الذى يرى من أجله. فأوديب إذ يصل إلى المدينة، هو الذى نستشهد به للمقارنة فى اللحظة المناسبة.

ولكى نبقى فى غضون ذلك قليلاً عند أفلاطون، فإننا سنستطيع أن نعيد قراءة "السياسة": إذ ثمة غريب فيه قد امتلك أيضاً مبادرة السؤال الرهيب، بل غير المسموح به. فالغريب ظاهرياً، قد استقبل استقبالاً حسنًا، وقد أعطى ملجأ، فله حق الضيافة. وإن كلمات سقراط الأولى فى الجملة الأولى من الحوار، كانت قد قيلت شكرًا لتيودور؛ لأنه عرفه بتيتيت من غير ريب، ولكنها كانت أيضًا وفى الوقت نفسه لشكر الغريب. والسؤال الذى سيوجهه إليهما الغريب لافتتاح هذا النقاش الكبير، والذى سيكون أيضًا معركة كبرى، ليس على الأقل سوى سؤال السياسة، وسؤال الإنسان بوصفه كائنًا سياسيًا. والأفضل هو سؤال الكائن السياسى، وذلك بعد سؤال السفسطائى. والسبب لأن الحوار "السياسة"، يأتى من حيث الزمن، والمنطق يأتى فى التعاقب المنطقى للعمل و للخطاب الأفلاطونى بعد الخطاب السفسطائى. وإذا كان هذا هكذا، فإن السؤال - البرنامج للغريب فى "السياسة"، والذى يأتى بعد سؤال السفسطائى، هو بالضبط سؤال السياسى. يقول الكزينوس (b,258): "حسنًا يأتى السياسى بعد السفسطائى (الإنسان السياسى) والذى يجب علينا أن ندرسه. وما دام الحال كذلك، فقل لى، نعم أو لا،

هل يجب علينا أن نضعه بين الناس الذين يعملون؟" نعم، يجيب سقراط الشاب، سقراط الآخر. ويستنتج الغريب أنه يجب البدء بتقسيم العلم كما نفعل ذلك، وإن هذا ليكون، كما يقول، بدراسة الشخصية السابقة، أى السفسطائى.

يكون الغريب، أحيانًا، هو سقراط نفسه، الإنسان المنزعج من السؤال والسخرية (أى من السؤال، وهذا يعنى أيضًا الكلمة "سخرية")، إنه إنسان السؤال التوليدى(١). وقد كان سقراط نفسه يتسم بسمات الغريب. وكان يمثل الغريب الذى ليس هو، كما كان يصور، ويؤدى لعبة الغريب. وقد كان يفعل هذا فى مشهد جد مهم بالنسبة إلينا، ويذكر به هنرى جولى فى بداية كتاب ما بعد الوفاة الجميل، وهو كتاب كنت قد أوصيتكم بقراءته: "سؤال الغرباء" (vrin,1992).

نجد أن سقراط فى كتاب "المنافحة عن سقراط" (d,17)، وفى بداية الدفاع تمامًا، يتجه إلى مواطنيه والقضاه الأثينيين. وإنه ليدفع عن نفسه تهمة أن يكون نوعًا من السفسطائيين أو الحاذقين فى الخطب الطويلة، ويعلن أنه سيقول الصواب والحقيقي، من غير ريب، ضد الكذابين الذين يتهمونه. ولكنه سيفعل ذلك من غير بيان بلاغي، ولا جمال لغة. وهو يقول إنه "غريب" عن الخطبة المنبرية وغريب على منصة المحاكم: إنه لا يعرف أن يتكلم بلغة قاعة المحكمة وببلاغة القانون والاتهام والدفاع والمرافعة. فهو لا يمتلك التقانة، وإنه ليشبه الغريب. (من

بين المشكلات الجسيمة التى نعالجها هنا. توجد مشكلة الغريب، فهو غير حاذق فى التحدث باللغة، ويوشك أن يكون على الدوام من غير دفاع أمام قوانين الوطن الذى يستقبله أو الذى يطرده. فالغريب هو الغريب على لغة القانون بداية؛ وهى اللغة التى قد صيغ فيها واجب الضيافة وحق اللجوء وحدوده ومعاييره وشروط أنظمته، إلى آخره. ويجب عليه أن يطلب الضيافة بلغة ليست لغته فى الأصل، إنها تلك اللغة التى يفرضها عليه رب البيت، المضيف، السيد، السلطة، الدولة، الأب، إلى آخره. فهذا يفرض الترجمة إلى لغته الخاصة، وهذا هو العنف الأول. وتبدأ مسألة الضيافة هنا: هل يجب علينا أن نطلب من الغريب أن يفهمنا، ويتكلم لغتنا، بكل معانى هذه الكلمة، وبكل توسعاتها الممكنة قبل وبغية أن نتمكن من استقباله عندنا؟ فإذا كان يتكلم من قبل لغتنا، مع كل ما يستلزمه هذا، وإذا كنا نتقاسم من قبل كل ما يمكن تقاسمه مع اللغة، فهل سيكون الغريب غريبًا أيضًا؟ وهل سنستطيع أن نتكلم بموضوع لجوئه أو ضيافته؟ إن هذا التناقض هو ما نراه يتحدد).

ماذا يقول حينئذ سقراط فى اللحظة التى - ويجب أن لا ننسى هذا - يلعب فيها بحياته وسيضيعها عما قريب فى هذا اللعب؟ ماذا يقول إذ يقدم نفسه بوصفه الغريب، أى كما لو أنه فى الآن ذاته مثل الغريب (تخيلاً)، وبما أنه يصبح بوساطة اللغة غريبًا بالفعل (وهذا شرط سيطالب به، مهما قال بإنكار حاذق للمحكمة)، غريبًا متهمًا بلغة يقول

إنه لا يتكلمها، متهمًا أُنذر رسميًا كى يبرئ نفسه، بلغة الآخر، وأمام القانون وقضاة المدينة؟ إنه يتوجه إذن إلى مواطنيه، وإلى القضاه الأثينيين، الذين يسميهم تارة "قضاة"، ويسميهم تارة أخرى "أثينيين". إنه يتكلم مثل القضاة، والمواطنين الذين يتكلمون باسم مواطنتهم. ولقد قلب سقراط الوضع: إنه يطلب منهم أن يتعاملوا معه بوصفه غريبًا له اعتبارات مستحقة، غريبًا بسبب عمره، وغريبًا بسبب لغته، اللغة الوحيدة التى يعرفها عادة. هذا وإنها لتكون إما لغة الفلسفة أو لغة الحياة اليومية، اللغة الشعبية (وذلك بالتعارض مع اللغة العالمة للقضاة أو للسفسطة وللبلاغة وللتمحك القانونى)!

"أتكلم بطريقة ما كما العبارات تأتينى. وكل ما لدى قوله هو حق، وهذا هو ما أنا منه أكيد. فلا تنتظروا منى شيئًا آخر. إذ سيكون غير لائق على نحو مفرط أن نحكم بأن رجلاً فى مثل سنى يصوغ جملة كما يفعل الشباب الصغار. فهل ترون، أيها الأثينيون، ما أطلبه منكم، وما أطالبكم به؟ إنه هذا: إذا سمعتمونى أعبر مدافعًا عن قضيتى، كما هى عادتى إذ أفعل ذلك، سواء كان هذا فى الساحة العامة، قريبًا من وكالات التجار؛ حيث سمعنى كثير منكم، أم كان ذلك فى مكان آخر، فلا تثيروا الاستنكار. والسبب لأنى أظهر اليوم للمرة الأولى أمام المحكمة، وأنا فى السبعين من عمرى. ولقد يعنى هذا إذن أنى غريب تمامًا عن اللغة هنا (غريب تماما مع أوميغا[٢]، وهذا يعنى "فقط، تمامًا، بشكل مطلق".

وهكذا، فالحق معنا إذ نترجمه قائلين "غريب تمامًا". ولكن هذا يعنى "فقط، بشكل مقلق، تمامًا"، والسبب لأن هذا يعنى بداية "فقط، من غير تصنع، من غير tekhné، وجد قريب من atekhons، ومع o mikron، والذى يعنى بدقة غير مجرب، ومن غير تقانة، وغير حاذق، ومن غير لباقة: أنا غريب فقط، غريب بلا قيد ولا شرط، ومن غير مهارة، ومن غير استجارة ولا حيلة).

وإذا كنت غريبًا بالفعل، فإنكم تعذروننى بكل تأكيد لأنى أتكلم بلكنة طفولتى ولهجتها (اللكنة، هى الصويت. وأما اللهجة أو اللغة الفردية، فتمثل الاستعارة، والصيغة، والمظاهر البلاغية للسان قوم من الأقوام، وباختصار فإنها تمثل طرقًا فى الكلام)[٢].

وتعلمنا هذه الفقرة شيئًا آخر. وتذكر چولى بهذا، كما يذكر به بنفينيست الذى سأستشهد به بعد لحظة: إن للغريب فى أثينا حقوقًا. فهو يرى نفسه أنه يعرف حقه فى النفاذ إلى المحاكم، وذلك لأن سقراط يضع الفرضية. إنه يقول: لو كنت غريبًا هنا فى المحكمة، فإنكم ستتسامحون ليس فقط مع لهجتى، وصوتى وتعبيرى، ولكن مع ظاهر بلاغتى العفوية والأصلية والاصطلاحية. ويوجد إذن حق للغرباء، كما يوجد حق للضيافة خصص للغرباء فى أثينا. فما بلاغة الرهافة السقراطية، ودفاع سقراط الأثينى؟ إنها تخص المرء كى يشتكى بأنه لا يعامل معاملة الغريب: لو كنت غريبًا لقبلتم بتسامح أكبر ألا أتكلم مثلكم

وتكون لى لغتى الخاصة وطريقتى غير التقنية وغير الحقوقية فى الكلام، طريقتى التى تتصف بأنها أكثر شعبية وأكثر فلسفية فى الوقت نفسه. وألا يكون الغريب، الكزينوس، الآخر المطلق فقط، البربرى، المتوحش المقصى مطلقًا والمتغاير، فهذا ما يذكر به بنفينيست أيضًا، وذلك فى المقال نفسه دائمًا، وعندما يلامس المؤسسات اليونانية، أى بعد التعميمات والنسب المتقارب للقربان الذى تكلمنا عنه كثيراً فى الجلسات السابقة. وتبعًا لمنطق هذه الحجة التى تحدثنا عنها فى المرة الأخيرة بخصوص المبادلة وتعادل الضد فى التبادل (ولن أعود إلى هذا)، فإن بنفينيست يشير إلى أن "المؤسسة نفسها توجد فى العالم اليونانى باسم آخر: إن كلمة "كزينوس" تدل على علاقات من النموذج نفسه بين البشر المرتبطين بميثاق يستلزم واجبات دقيقة تمتد أيضًا إلى الأحفاد".وتعد هذه النقطة الأخيرة ونحن نزنها خطيرة. فهذا الميثاق وهذا العقد للضيافة الذى يرتبط بالغريب والذى يربط الغريب على نحو معاكس، إنما المقصود منه أن نعرف إذا كان يثمن بعيداً عن الفرد وإذا كان يمتد هكذا إلى العائلة الجيل والسلالة. وليس المقصود هنا وإن كانت الأشياء مرتبطة، هو قضية تقليدية تتعلق بالحق فى الجنسية أو بالمواطنة بوصفها حقًا من حقوق الولادة، ومرتبطة هنا بالأرض وبالدم. وكذلك ليس المقصود فقط المواطنة الممنوحة لشخص ما لم يكن يمتلكها من قبل ولكن بالحق المعطى للغريب بوصفه ذاتًا، وللغريب الذى يبقى غريباً، وإلى من يخصونه وإلى عائلته وخلفه.

إن ما يجعلنا نفكر بهذا الحق العائلى أو النسبى الذى يحمل على أكثر من جيل، هو أن التوسع فى الحق أو فى الميثاق لم يكن المقصود (أقول هذا لكى أستخدم كلمة بنفينيست الذى يريد أن يلح على تبادلية الالتزام: لا يملك الغريب الحق فقط، إنه يملك أيضًا، فى المقابل واجبات، وذلك كما نذكر به غالبًا فى كل مرة نريد أن نعيب عليه سوء تصرفه). وكذلك ليس المقصود هنا توسعًا بسيطًا للحق الفردى، ولا توسعًا باتجاه الأجيال لحق معطى للفرد بالدرجة الأولى. لا، فهذا يفكر، وإن هذا ليسمح لنا أن نفكر بالحدث الذى يجعل منذ البداية حق الضيافة يرهن منزلاً وذريةً، وعائلةً، ومجموعةً عائلية أو عرقيةً إذ تستقبل مجموعة عائلية أو عرقية. ولأن هذا مسجل فى الحق والعادة والأخلاق، فإن هذه الأخلاقية الموضوعية التى تحدثنا عنها فى المرة الأخيرة لتفترض المقام الاجتماعى والعائلى للمتعاقدين، وتتيح الإمكانية لكى يتسموا بأسمائهم، ويمتلكوا أسماء، ويكونوا ذواتًا حقوقية مستجوبين ومستحقين ومسندين ومسؤولين وممهورين بهوية قابلة للتسمية، وباسم علم. اسم علم لم يك قط فرديًا محضًا.

وإذا كنا نريد أن نقف لحظة على هذا المعطى الدال، فيجب أن نسجل لمرة إضافية مفارقةً أو تناقضًا: إن هذا الحق فى الضيافة الممنوح للغريب "عائليًا"، والذى يمثله اسم عائلته ويحميه، هو الذى يجعل الضيافة أو علاقة الضيافة بالغريب أمرًا ممكنًا، ولكنه يحده ويمنعه فى

الآن نفسه، والسبب لأننا لا نمنح الضيافة فى هذه الشروط، إلى قادم مجهول وشخص لا اسم ولا سلف ولا عائلة ولا مقام اجتماعى، والذى يعامل منذ تلك اللحظة ليس بوصفه غريباً ولكن بوصفه بربرياً آخر. ولقد ألمحنا إلى ذلك: الاختلاف، ثمة اختلاف دقيق، وأحياناً لا يمكن الإمساك به بين الغريب والآخر المطلق، هو أن هذا الأخير يستطيع ألا يمتلك اسماً واسم عائلة. وإن الضيافة المطلقة أوغير المشروطة التى أريد أن أمنحه إياها تفترض وجود قطيعة مع الضيافة بالمعنى العام، والضيافة المشروطة، ومع الحق أو مع ميثاق الضيافة. وإننا إذ نقول هذا، فإننا نأخذ بالحسبان فساداً لا يختزل. ويظهر قانون الضيافة، القانون الشكلى الذى يحكم المتصور العام للضيافة بوصفه قانوناً متناقضاً مفسِداً ومفسَداً. ويبدو أنه يملى أن الضيافة المطلقة تحدث قطيعة مع قانون الضيافة بوصفه حقًّا أو واجباً، ومع "ميثاق" الضيافة. ولكى نقول هذا بكلمات أخرى، فإن الضيافة المطلقة تتطلب أن أفتح بيتى وأعطى ليس للغريب فقط (المحروم من اسم عائلة، ومن مقام اجتماعى خاص بالغريب، إلى آخره)، ولكن أن أعطى أيضاً للآخر المطلق، غير المعروف، والمجهول، والذى أعطيه مكاناً، والذى أدعه يأتى ويصل، فيمتلك مكاناً فى المكان الذى أمنحه إياه من غير أن أطلب منه بلا مقابل (الدخول فى الميثاق) ولا حتى اسمه. فقانون الضيافة المطلق يطلب حدوث قطيعة مع الضيافة الحقوقية، والقانون أو العدل بوصفه حقًّا. ذلك لأن الضيافة العادلة تحدث قطيعة مع الضيافة الحقوقية، وإن هذا لا يكمن فى كونها

تدين أو تعترض عليها، وأنها تستطيع، على العكس من ذلك، أن تضعها فى حركة للتقدم لا تتوقف وتحافظ عليها فى هذا الإطار، ولكنها تستطيع أن تكون متغايرة معها أيضًا على نحو غريب كما يكون العدل متغايراً مع الحق الذى هى جد قريبة منه، ولا تفترق عنه فى الحقيقة.

وإذا كان ذلك كذلك، فإن الغريب والكزينوس هو الذى قال عنه سقراط: "ستحترمونه على الأقل وستتسامحون مع لهجته ولكنته"، أو ذلك الذى قال عنه بنفينيست: إنه يدخل فى ميثاق هذا الغريب الذى له حق الضيافة فى تقاليد المواطنة العالمية؛ التى ستجد شكلها الأكثر قوة مع كانت وفى النص الذى قرأناه وأعدنا قراءته، هذا الغريب إذن هو شخص، لكى نستقبله، فإننا نبدأ بإعطائه اسمه. وإننا لنلزمه أن ينحرف عن هويته، وأن يضمنها كما يلزم شاهداً أمام المحكمة. إنه الشخص الذى نطرح عليه سؤالاً ونوجه إليه طلبًا. فالطلب الأول، الطلب الأدنى هو: كيف تسمى؟" أو أيضًا "إنك إذ تقول لى كيف تسمى، وإنك إذ تجيب عن هذا الطلب فإنك تضمن نفسك وتكون مسؤولاً أمام القانون وأمام مضيفك، وتكون ذاتًا حقوقية.

هذا هو، تبعًا لإحدى قيمه، سؤال الغريب بوصفه سؤالاً للسؤال. فهل تقضى الضيافة مساءلة القادم؟ وهل تبدأ بسؤال موجه إلى من يأتى (وهذا يبدو جد إنسانى ومحبا فى بعض الأحيان، على افتراض أنه يجب ربط الضيافة بالحب – وهذا لغز نحتفظ به الآن) ما اسمك؟ قل لى

اسمك؟ وكيف يجب عليَّ أن أسميك؟ فأنا الذى يسميك؟ وأنا الذى يرغب فى تسميتك باسمك... فكيف سأسميك؟ وهذا ما نسأله للأطفال أيضًا بحنان، وأحيانًا للمحبوبين جدًا. أو هل تبدأ الضيافة بالاستقبال من غير سؤال، وذلك فى انمحاء مضاعف، انمحاء السؤال وانمحاء الاسم؟ فهل الأمر يكون أكثر عدلاً وأكثر محبة فى السؤال أو فى عدم السؤال؟ فى أن نعطى أو نتعلم اسمًا معطى من قبل؟ فهل نهب الضيافة لذات؟ إلى ذات تتعين هويتها؟ ذات يعين اسمها هويتها؟ إلى ذات حقوقية؟ أو هل تخضع الضيافة، وهل تعطى نفسها للآخر قبل أن تتعين هويته؟ وحتى قبل أن يصبح (مطروحًا مثلا أو مفترضًا) ذاتًا، ذاتًا حقوقية، وذاتًا تتسمى باسمها العائلى، إلى آخره.

إن مسألة الضيافة إذن هى مسألة السؤال. ولكنها أيضًا وفى الآن ذاته، مسألة الذات والاسم بوصفه فرضية للأجيال.

وعندما يريد بنفينيست تعريف الكزينوس، فليس ثمة ما يفاجىء إذا انطلق من الكزينيا. فهو يسجل الكزينوس فى الكزينيا، أى فى الميثاق، والعقد أو الحلف الجماعى كما يسمى هكذا. وفى العمق لا يوجد كزينوس، كما لا يوجد غريب قبل أو خارج الكزينيا، خارج هذا الميثاق أو هذا التبادل مع مجموعة، وبصورة أدق مع السلالة. وقد كان هيرودوت يقول: إن بيلوكرات قد أبرم ميثاقًا مع أمازين، وأن كل واحد منهما كان يرسل هدية للآخر. وإننا إذ نعيد قراءة بنفينيست، فإننا نجد

أمثلة أخرى تنتمى إلى النموذج نفسه. ولكى ننتهى من هذه الحاشية، فلنتذكر مكانًا مشتركًا لسقراط. لقد كان يقوم فى مقام الغريب هذا، وبالتحديد فى مشهد غريب للسؤال، لسؤال الإجابة المعكوسة، إذا صح القول. وبعيداً عن مساءلته لنفسه أو عن الدعوة إلى القانون وإلى حق المدينة، كان هو نفسه تستجويه القوانين وتوبخه. وكانت هذه تتجه إليه لكى تطرح الأسئلة عليه، ولكنها أسئلة مزيفة، أسئلة صورية، "أسئلة بلاغية". إنها أسئلة ملغومة. وإنه ليستطيع أن يجيب فقط عما تريده القوانين فى تشخيصها وما تنتظر منه أن يجيب. وتمثل هذه تشخيص القوانين فى "الكريتون"، والتى يجب عليكم أن تقرأوها بأنفسكم عن قرب، ولكن تلك التى سأستثير الهجوم عليها على نحو من الأنحاء. فسقراط تظاهر هذه المرة أيضًا، بعد أن حكم بالإعدام، بأنه يتصرف مثل الغريب، وأنه مستعد أن يغادر المدينة من غير إذن، وأن يهرب من أثينا متحدياً قوانين المدينة. وتتوجه إليه هذه القوانين حينئذ؛ لكى تطرح عليه أسئلتها الماكرة، أسئلتها المستحيلة.

ونشاهد منذ بداية هذا القسم دخول القوانين إلى المسرح. "دخولاً إلى المسرح" من إخراج سقراط لأفلاطون الذى يتكلم هكذا من خلال وجه القوانين، ومن خلال صوت تشخيصها. ولقد يعنى التشخيص الوجه والقناع، ويعنى أولاً الصوت الذى يتكلم من خلال القناع، والشخص، إنه صوت من غير نظر (وسيكون خلال لحظة لوحة الأعمى وصوت أوديب،

كما سيكون الغريب الذى يتجه إلى الغرباء فى اللحظة التى يصل فيها إلى كولون وهو متكئ على أنتيغون):

سقراط - إيه، حسن. تأمل هذا. لتفترض بأننا على وشك الفرار - سَمِّ الشىء على كل حال كما تريد - فنحن نرى مجئ القوانين إلينا ومجئ الدولة، فلينتصب أمامنا. وإننا سنسأل هكذا: "قل لى يا سقراط ماذا صممت أن تفعل؟ إن ما تحاوله هو شىء آخر غير إرادة تدميرنا نحن القانون وكل الدولة. فما فى مستطاعك؟ هل تعتقد فعلاً أن الدولة تستطيع أن تستمر، وأنها لا تنقلب عندما تكون الأحكام الصادرة فيها من غير قوة ، وعندما يستطيع الأفراد إلغاء أثرها وتدميرها؟ فبماذا ستجيبنا كريتون على هذا السؤال وعلى أسئلة اخرى شبيهة؟ وكم من حجة يحتاج المرء بالفعل أن يستخدمها - لاسيما الخطيب - لكى يدافع عن هذا القانون الذى هدمناه، وهو يريد أن تكون للحجج الصادرة أثرها! إننا سنقول: "ولكن الدولة أخطأت بحقنا وحكمت علينا حكمًا سيئًا!" فهل هذا ما سنقوله؟

كريتون - بكل تأكيد يا سقراط.

سقراط - ولكن لنفترض حينئذ أن القوانين تقول لنا: "هل هذا يا سقراط ما تم عليه الاتفاق بيننا وبينك؟ ألم يكن من الواجب بالأحرى أن تتمسك بصلاحية حجج الدولة مهما كانت خاطئة؟" وإذا كنا نندهش من هذا الكلام، فإنها تستطيع أن تقول: "لا تندهش يا سقراط من لغتنا

ولكن أجبنا، وذلك لأنه من عادتك أن تسأل وتجيب. فلنر، ماذا تعيب علينا وعلى الدولة لكى تحاول تدميرنا هكذا؟ أولاً، ألست مديناً لنا بولادتك، ثم ألسنا من زوَّج أباك بأمك وجعلناهما معًا لكى يلداك؟ تكلم، هل لديك نقد توجهه إلى أى قانون من بيننا ينظم الزيجات؟ وهل ترى أنها سيئة الصنع؟ - أجبت: على الإطلاق". "وهل لديك نقد إلى تلك القوانين التى تعنى بالأطفال، والتربية التى كانت هى تربيتك أيضاً؟ وهل هى سيئة تلك القوانين التى تتعلق بها، وتلك التى أمرت أباك لكى يسجلك فى الموسيقى ورياضة الجيمناز؟"(٤).

لقد ظهر سقراط إذن بمظهر الغريب عند تخوم أثينا. ولقد خطط للهروب إذا ما حكم بالموت، ولكنه رفض أن يخرج من المدينة منذ اللحظة التى توجهت القوانين فيها إليه لكى تسأله، وفى الحقيقة لكى تطرح عليه أسئلة مزورة.

ونستطيع أن نقارن هذه الصورة بصورة أوديب الخارج على القانون، وذلك لكى نقربها تبعًا للتماثل، ولكى نميزها أو نعارضها به فى الوقت نفسه. فهو لا يخرج ولا يتظاهر بالخروج مثل سقراط فى لحظة الانطلاق، فى اللحظة التى يفترق بها، ولكن فى اللحظة التى يدخل بها إلى كولون. وسنعود بلا ريب لكى نقف طويلاً على هذه القصة. ولكن سنعود دائمًا على شكل حاشية وذلك لكى نعلق الأشياء فيها. وثمة لحظتان، حيث أوديب الغريب الكزينوس يتوجه فيها بالخطاب إلى سكان

هذه البلاد كما يتوجه إلى الغرباء. فالغريب يتكلم إلى الغرباء، وإنه ليناديهم هكذا. ولقد تمثلت اللحظة الأولى فى وصول الواصل إذن، أوديب. ولذا، فهنا غريب يتهيأ لتوجيه الخطاب إلى غريب من غير معرفة. من غير معرفته، مكانًا، ومعرفته اسم مكان: أين هو؟ وأين سيذهب؟ بين الدنيوى والمقدس، والإنسانى والإلهى. أليس هذا هو دائمًا وضع الواصل المطلق؟ طلب من الغريب إلى الغريب:

أوديب- يا بنت العجوز الأعمى أنتيغون، أين نحن هنا؟ ومن أى شعب تكون هذه البلاد؟ ومن يعطى اليوم إلى أوديب المتشرد بعضًا من صدقة بائسة؟ (.......) هيا يا ابنتى إذا رأيت مكانًا أستطيع أن أجلس فيه، سواء كان فى أرض دنيوية، أم كان فى أرض الله، أوقفينى هنا، وهنا اجعلينى أقيم. وسنستخبر بعد ذلك عن المكان الذى نجد أنفسنا فيه. فنحن هنا لكى نستشير، بوصفنا غرباء، السكان الاصليين ولكى نقوم بما يقولونه لنا (.....).

أجلسينى إذن هنا ثم اسهرى على الأعمى. أنتيغون- هل يجب علىّ أن أذهب الآن لكى أستعلم عن اسم المكان؟

أوديب- بلا ريب، يا بنيتى، هذا إذا كان الموقع يصلح للسكن.

أنتيغون- إنه مسكون. وليس علىّ أن أتحرك: انظر، ها هو رجل قريب منا. قل له ما تعتقد أنه ملائم أن تقوله له: ها هو أمامك.

أوديب- إن هذه الفتاة، أيها الغريب، ترى من أجلى ومن أجلها فى الوقت نفسه. ولقد سمعتها تقول هذا حظ أن تأتى لكى تنيرنا بهذا الذى نجهله...

الغريب- قبل السؤال أكثر، أبدأ بمغادرة هذا المقر. فالمكان محرم على أى خطوة إنسانية.

أوديب - ما هو إذن؟ وإلى أى إله تنسب هذه الطقوس؟

الغريب - لا يستطيع أحد أن يضع قدمه فيه ولا يقيم. فملكيته تعود إلى آلهة الرعب، وإلى بنات الأرض والظل(٥).

"سيقول لك أهل البلاد: إنهم الأومينيد؛ الذين يرون كل شىء. ولن يتأخر أوديب عن ذكر "الهدنة" التى وعد بها فويبوس لكل شروره، فى اليوم الذى يرى فيه نفسه قد منح "مسكنًا وإقامة مضيافةً" "فى آخر بلد عند الآلهة المخيفة. ويقدم هذا الضيف الغريب نفسه بوصفه طيفًا. وإنه ليطلب شفقة لهذا "الشبح البائس الذى يسمى أوديب". وفى حين أن الجوقة تشير إليه بوصفه "متشردًا" "ليس له بلد"، فقد كان أوديب يتوسل ألا نرى فيه، وإن كان شبحًا، "خارجًا على القانون"(٦).

وأما اللحظة الثانية التى نختار اصطفاءها لعنوان الحاشية، فستكون لحظة الجوقة. وحينئذ لن تكون القوانين هى من يتكلم، كما كانت تفعل إذ تتوجه بالخطاب إلى سقراط. فالجوقة توبخ أوديب.

وتخاطب الغريب الذى يحمل سراً رهيباً. فما يعرفه يهدد بوضعه خارج القانون، ويضعه مقدماً خارج القانون: إن أوديب مرتكب المحارم وقاتل أبيه. وهذا مشهد معروف، ويجب أن نقرأه ابتداء من زاوية أخرى. فما هى؟ وماذا تكون الزاوية، هنا ضمن مالم يعد مثلثًا فقط؟ فهل الزاوية التى نلاحظ هذا انطلاقًا منها، هى اكتساب غريب، ومضاد، وطلب شرعى؟ إن أوديب لكى ينفى التهمة عن نفسه، ولكى يدافع على نحو ما، فإنه يتهم فعلاً أنه يتهم من غير أن يتهم أحداً. إنه يتهم شيئًا ما ولا يتهم أحداً. وإنه ليندد بالفعل بصورة مدينة هى تيبيس. فالمذنبة هى تيبيس. إنها تيبيس من غير أن يدرى، تيبيس غير الواعية، المدينة–اللاوعى– المدينة فى قلب المدينة، التمدن، اللاوعى السياسى (ولهذا فإن الاتهام يجرم من غير تجريم: كيف تقام محكمة امرئ غير واع أو محكمة لمدينة، هنا حيث لا يعرف أى واحد منهما أن يجيب عن أفعاله؟). وإن تيبيس إذن هى التى تحمل، من غير علم، مسؤولية الجريمة. وسيصبح لا وعى تيبيس غير مغتفر، فذنبه هو ارتكاب زنى المحارم، وقتل الأب والكينونة خارج قانون أوديب.

فكيف يغفر لأمر لا يغتفر؟ ولكن ما الأمر الآخر الذى يغتفر؟

إن قانون المدينة، من غير أن يريد ولا يعرف، هو الذى دفع به إلى الجريمة، وإلى ارتكاب زنى المحارم وقتل الأب: لقد أنتج هذا القانون الخارج على القانون. وليس ثمة ما يدهش فى العمق. فإننا سنجد

بانتظام هذا المشهد لقتل الأب هنا؛ حيث تطرح مسألة الغريب والضيافة، وذلك منذ اللحظة التى يستقبل المضيف فيها ويأمر أيضًا. وتبعًا للسلسلة المألوفة لدينا، فإن سيادة السلطة، واستحواذ المضيف يبقيان تبعًا لأب متسلط، ولسيد بيت و "لرب البيت"، وذلك كما يسميه كلوسوفيسكى. وإننا لنترجم الكلمة نفسها بطريقتين. فمرة نترجمها بـ"الغريب"، ومرة بـ"المضيف". وإن هذا ليفهم بغير ريب. وإن هذا ليذكر ويجعلنا نفهم ضرورة العبور إلى الثقافة، بين معنيين لكلمة الكزينوس، ولكن الأمر يبقى بكل دقة صعب التبرير.

الجوقة – من غير ريب أيها الغريب، إنه لأمر خطير أن نوقظ شرًا كُفِّن منذ سنوات كثيرة. ومع ذلك، فإنى أحترق لكى أعرف...

أوديب – ماذا تريدين القول هنا؟

الجوقة – ...الرهيب، الألم العضال الذى وجدت أسيرًا له.

أوديب – باسمك نفسه أيها "المضيف" (كزينياس)، لا تكشف شيئًا هنا. لقد كانت أشياء رهيبة.

الجوقة– ثمة إشاعة متعددة ولازبة، وأنا أريد، أيها الغريب، أن أعرف ما بها من حقيقى (....).

أوديب – لقد كابدت أيها الغريب لقد كابدت الجريمة، على الرغم منى، والآلهة على ما أقول شهيد. ولا شىء من كل هذا إراديًا (....) لقد

كانت تيبيس هى نفسها ومن غير أن تدرى هى التى أخذتنى، باتحاد إجرامى فى شباك زفاف كان شقائى.

الجوقة – وهل دخلت فعلاً، كما سمعت قول ذلك، فى سرير أرادت له أمك اسمًا مشئومًا؟

أوديب – آه! إن الموت أفضل من سماع هذا أيها الغريب. فهاتان الفتاتان ناتجتان عنى (...) وإن هذين الطفلين، هذين الشقيين (...) قد خرجا مثلى من صدر أمى.

الجوقة – إنهما إذن فتاتان فى الآن ذاته.

أوديب – وهما أخوات لآبائهن كذلك(...).

الجوقة – لقد ارتكبت.

أوديب – لم أرتكب (...) لقد تلقيت من مدينتى، أنا الشقى الذى أكون، مكافأة عن خدماتى وأنا لم أرد أن آخذها منها قط.

الجوقة – أيها الشقى، ماذا تقول؟ وماذا تريد أن تعرف عن مقتل أبيك؟ (...) لقد قتلت.

أوديب – لقد قتلت، ولكن لهذا القتل من جهة أخرى (...) ما يبرره. (...) كنت بلا وعى عندما قتلت، وافتعلت مجزرة. كنت بريئًا فى عيون القانون. وهذا أيضًا من غير معرفة بأنى أتيت إلى هنا(٧).

لقد أخذ تيزيه، منذ وصوله، الأعمى برحمته. ولقد قال إنه لا ينسى بأنه "كبر فى المنفى، كما لو أنه غريب"، وغامر بحياته "فى أرض غريبة". وهكذا، فقد ربط التبادل كما ربط القسم الغريبين بالمجئ.

لنبدأ بعد هذه الحاشية الطويلة. فمفهوم الغريب وإن كان مشتركًا اشتراكًا حميمًا، أو حتى وإن بقى مرتبطًا ارتباطًا مألوفًا بمفهوم الـ hostis بوصفه ضيفًا أو بوصفه عدوًا (هذا التضاد الذى تأملناه طويلاً أو سبق أن تأملناه إلى الآن)، فإننا لم نلامسه بعد لذاته.

ماذا تعنى كلمة "غريب"؟ من يكون غريبًا؟ من هو الغريب، ومن هى الغريبة؟ وماذا تعنى عبارة "ذهب إلى الخارج"، "عاد من الخارج"؟ لقد أشرنا فقط إلى أنه إذا كان علينا أن نعطى لهذا المفهوم توسعًا محددًا، وقبولاً عاديًا، كما عليه الحال غالبًا، المعنى الدقيق، وذلك عندما لا يحدده السياق بدقة أكبر (إن المعنى العادى هو المعنى الأكثر دقة كما تقول البداهة)، فإن مفهوم الغريب يفهم انطلاقًا من الحقل المحدد للـ -ethos أو للأخلاق، وللسكن أو للإقامة مثل الأخلاق، والأخلاقيات الموضوعية، لاسيما فى اللحظات الثلاث التى يحددها الحق وفلسفة الحق عند هيجل: العائلة، والمجتمع البرجوازى أو المدنى، والدولة (أو الدولة – الأمة). ولقد حضرنا هذه الحدود وسألناها زمنًا طويلاً، وطرحنا عددًا معينًا من الأسئلة – انطلاقًا، ولكن أيضًا بخصوص تأويلات بنفينيست، ولاسيما بدءًا من الاشتقاقين اللاتينين: يستقبل الغريب (hostis) بوصفه ضيفًا

وبوصفه عدواً. الضيافة – hospitalité العداوة – hostilité العد ضيافة – hostipitalite . ولقد ظهرت لنا قراءات بنفينيست، كما العادة دائماً، ثمينة وإشكالية، ولن نعود إليها هنا.

فلنعرض اليوم، وانطلاقاً من هنا، قيمة الغريب على نحو مباشر أكثر، وسيكون ذلك هذه المرة منذ "العالم اليونانى" (على أن نفترض مسبقاً وحدته المؤقتة وهويته الذاتية)، ولكن بإرغامنا على الدوام، لأن الأمر ليس سهلاً، لكى نضاعف الذهاب والإياب والمراوحة بين الأمور المستعجلة التى تحاصرنا فى نهاية هذه الألفية، وبين التقاليد التى نتلقى متصوراتها، ومفرداتها، والبدهيات الأولية، والافتراضات الطبيعية أو التى لا تنقد. ولقد نجد أن القطيعة التقنية – السياسية – العلمية هى التى ترغمنا غالباً على تفكيك هذا الذى يقود بنفسه، فى الحقيقة، هذه البدهيات الطبيعية المزعومة أو هذه الافتراضات التى لا تنتقد. ومثلنا فى ذلك يتمثل فى التقاليد اللاتينية أو اليونانية التى قمنا باستدعائها.

وهكذا، فقد حاولنا فى اليوم الآخر أن نترجم إلى إشكالية الضيافة التى طرحناها ما يحصل لنا، وما يأتى فوقنا عن طريق البريد الإلكترونى أو الحاسوب. فمن بين علامات القطيعة التى لا تحصى والتى صاحبت تطور البريد الإلكترونى والحاسوب، فإنى أريد أن أتكلم عن كل هذه الأسماء التى تعد مميزاً. ولذا أجد أن نفصل أولاً تلك التى تحول رأساً على عقب بنية المكان المسمى المكان العام. ولقد تكلمنا وسنتكلم

أيضاً، فيما بعد، عن الكزينوس وعن الكزينيا فى اليونان، كما تكلمنا عن أوديب وأنتيغون وكأنهما كزينوا تتوجه بخطابها إلى كزينوا يكلمونهم، وفى المقابل، وبالعكس، فقد توجهت بالخطاب كما تتوجه إلى كزينوا. ولكن كيف كان يمكن لدلاليات سوفوكل، مثلاً، أن تقاوم فى حيز عام وَضَعَ بنيته الهاتف والفاكس والبريد الإلكترونى والحاسوب، وكل هذه الاستعدادات الترميمية الأخرى من الرائى والعمى الهاتفى؟ وما سألنا عنه فى اليوم الآخر، إنما هو ما يعطى اليوم معنى لتدخل الدولة (وهذا ما جرى قريبًا فى ألمانيا) أو لجوقة الدولة التى تبحث عن المنع أو عن قطع اتصالات قيل إنها "فضائحية"، وذلك فى شبكة الحاسوب. ولم يكن ذلك بخصوص قوانين ضيافة كلوسوفسكى، ولكن بخصوص نصوص معينة وصور منشورة فى الحاسوب. ولقد منعت الحكومة الألمانية مئتى شبكة ذات نزوع فضائحى (أشارت جريدة "الكنار أنشينية" بهذا الخصوص أن بعض منفذى القطع الذين كشفوا الدلالات الإيحائية الفضائحية لكلمة "ثدى" قد أدانوا الدخول إلى ساحة يتحاور فيها ببراءة بعض المريضات المصابات بسرطان الثدى). واسمحوا لى ألا أتحزب إلى طرف فى هذه اللحظة تأسيساً على وجاهة هذا القطع ومبادئه. فأنا أريد أن أحلل لكى أبدأ بمعطيات القضية. وما كان ذلك كذلك إلا لأن التفكير بالضيافة اليوم يفترض، من بين أشياء أخرى، وجود إمكانية لتحديد دقيق للعتبات أو للحدود بين المألوف وغير المألوف بين الغريب وغير الغريب، بين المواطن وغير المواطن، ولكن بداية بين الخاص والعام،

وبين الحق الخاص والحق العام، إلى آخره. ومن حيث المبدأ، فإن البريد الخاص ذا الشكل التقليدى (الرسائلى، البطاقة البريدية، إلى آخره) يجب أن يمر من غير مراقبة فى داخل البلاد ومن بلاد إلى أخرى. ويجب ألا يقرأ، وألا يعترض. وينطبق الأمر كذلك على الهاتف من حيث المبدأ، وعلى الفاكس والبريد الإلكترونى والحاسوب كما هو طبيعى. ويمثل القطع، والتصنت الهاتفي، والاعتراض إما جنحًا أو أفعالاً تسمح بها مصلحة الدولة وحدها، الدولة التى تأخذ على عاتقها الحفاظ على كلية الأرض، والسيادة، والأمن، والدفاع الوطنى. وما دام الحال كذلك، فماذا يجرى عندما تتدخل الدولة ليس فقط من أجل الحماية، ولكن تمنع اتصالات خاصة، بزعم أنها اتصالات فضائحية، وهذا أمر لم يهدد، إلى أجل غير مسمى الأمن العام أو كلية أرض الوطن؟ وإني لأفترض، من غير أن أكون ملمًا تمامًا، أن الحجة التى يزعم تدخل الدولة أنه يبرر فيها نفسه ليست خاصة بالضبط ولكنها عامة، وخصوصًا يبلغها الجمهور بسهولة (وطنية ودولية) وتعلو بشكل واضح، استعمالاً ومصدراً، على حجة الشبكات "الفضائحية" الهاتفية أو ذات الإرسال عن بعد. وإنها لتعلو أيضًا على نحو أكثر سعة على قارئ ساد، وعلى "قوانين الضيافة"، وعلى مؤلفات أخرى مشابهة تختزل عفويًا عدد قرائها. وهكذا، فإن الكفاءة التى تطالب بها، تجعلها تمارس القطع ذاتيًا على نحو من الأنحاء. وعلى كل حال، فإن موضوع الاختلاف الذى يجد نفسه مشوشًا فى الوقت نفسه، ومشوهًا، إنما هو، ولمرة إضافية، خط الحدود بين

الجمهور وغير الجمهور، وبين الخير العام أو السياسى، والبيت الفردى أو العائلى. وبهذا، تجد الحدود نفسها مأخوذة بتحد حقوقى موجود وبمعايير قائمة فى وسط صخب قانونى - سياسى فى طريقه إلى التقويض وإعادة البناء. وانطلاقًا من اللحظة التى تعطى فيها السلطة العامة لنفسها، أو الدولة، أو هذه السلطة، أو تلك من سلطات الدولة، أو تعترف لنفسها بحق المراقبة، والحراسة، ومنع التبادلات التى يراها المتبادلون خصوصية من خصوصياتهم، فإن الدولة تستطيع اعتراضها لأن هذه التبادلات الخصوصية تعبر الحيز العام، وتصبح فيه جاهزة، فى حين أن كل عناصر الضيافة تجد نفسها مضطربة. ولقد يكون "بيتى" أيضًا حقل النفاذ لخطى الهاتفى (والذى بفضله أستطيع أن أعطى وقتى وكلامى وصداقتى وحبى وقلبى ونجدتى إلى من أريد، وإذن أنا أدعو من أشاء كى يدخل عندى، بداية إلى وسادتى عندما أريد، وفى أى ساعة من الليل، وأن يكون الآخر هو جارى من الطابق نفسه، مواطنًا أو صديقًا آخر أو غير معروف فى الطرف الآخر من العالم). فإذا كان بيتى غير قابل للاغتصاب مبدئيًا، ويتكون هكذا، وبشكل جوهرى أكثر فأكثر، وداخلى ويفعل هذا فيه خطى الهاتفى، بل أيضًا بريدي الإلكترونى، بل فاكسى كذلك، بل دخولى إلى الإنترنيت، فإن تدخل الدولة يصبح اغتصابًا لما لا يقبل الاغتصاب، هنا حيث تبقى الحصانة التى لا تقبل الاغتصاب هى شرط الضيافة.

إن الإمكانات التى نستدعيها هكذا ليس أكثر تجريداً أو غير محتملة من التنصتات الهاتفية. فهذه التنصتات الهاتفية لا يمارسها رجال الشرطة فقط أو أجهزة أمن الدولة. ففى ألمانيا منذ بعض الأسابيع قرأت فى جريدة خبراً يتعلق ببعض الأجهزة التى تباع بحرية فى السوق (لقد بيع منها ٢٠٠٠٠ عندما بدأت الحقوق الألمانية تقلق). وكانت هذه الأجهزة تسمح بمباغتة أى محادثة هاتفية فى محيط واسع (فى دائرة ٥٠٠ متراً، كما أعتقد)، بل حتى تسجيلها، وهذا ما يفتح للتجسس الخاص وللابتزاز مصادر إثراء لم يسمع بها من قبل. وتهدد كل هذه الإمكانات التقنية والعلمية داخل البيت (إذ لم نعد فى بيتنا كائنين!) كما تهدد كمال المرء ذاته وهويته. ونحس بهذه الإمكانات وكأنها تهديد ثقيل يزن فوق الأرض الخاصة للتخصيص وفوق الملكية الخاصة. وتعد هذه التقانات، كما هو بدهى، أصلاً لكل ردود الفعل، ولكل الأحاسيس المطهرة. وفى أى مكان يكون "البيت" فيه مغتصباً، وفى أى مكان يتم الإحساس فيه بالاغتصاب بوصفه اغتصاباً، فإننا نستطيع أن نتنبأ برد فعل محرم، بل عائلى، بل هذا إذا وسعنا الدائرة، برد فعل ذى طابع سلالى مركزى وقومى. ولقد يعنى هذا إذن أننا نتنبأ افتراضياً برد فعل كاره للأجانب. ليس موجهاً للغريب بذاته، ولكن – وعلى نحو متناقض– موجّه ضد القوة التقنية المجهولة (الغريبة على اللغة، أو على الدين، أو على العائلة كما على الأمة) التى تهدد مع البيت الشروط التقليدية للضيافة. هذا وإن إفساد هذا القانون وانحرافه (والذى هو قانون

للضيافة)، إنما يكمن فى أننا نستطيع أن نصبح افتراضيًا كارهين للأجانب، وذلك لكى نحمى أو لكى نزعم أننا نحمى ضيافتنا الخاصة، وبيتنا الخاص الذى يجعل ضيافتنا الخاصة أمرًا ممكنًا. (لنتذكر كره نقل النبات الذى تحدثنا عنه فى المرة الأخيرة). فأنا أريد أن أكون سيداً فى بيتى (سيد البيت، ولقد رأينا هذا) لكى أستطيع استقبال فيه من أريد. ولقد أخذت أنظر إلى أى كائن يطأ بيتى وهويتى وقدرتى على الضيافة وعلى سيادتى بوصفى مضيفًا، كغريب غير مرغوب فيه، وكعدو افتراضى. ويصبح هذا الآخر موضوعًا عدائيًا، وإنى لأخاطر بأن أصبح رهينته.

إنه قانون متناقض ومضل:إنه يستند إلى هذا التواطؤ الثابت بين الضيافة التقليدية، الضيافة بالمعنى العادى، والسلطة. وإن هذا التواطؤ إنما هو أيضًا السلطة فى نهايتها، أى هو الضرورة بالنسبة إلى المضيف والذى يستقبل لكى يختار ويصطفى ويصغى وينتقى مدعويه، وزائريه أو ضيوفه، أولئك الذين يقرر أن يمنحهم ملجأ، وحقًا فى الزيارة أو الضيافة. ولذا، فإنه لا وجود لضيافة بالمعنى التقليدى من غير سيادة للذات على بيتها، ولكن بما أنه لا توجد ضيافة أيضًا بلا نهاية، فإنه لا يمكن ممارسة السيادة إلا بالاصطفاء، والاختيار. وهذا يعنى إذن بالإقصاء الذى يحدث عنفًا. ويبدأ الظلم فوراً، بل يبدأ نوع معين من الظلم، بل نوع معين من الحلف زوراً، وذلك منذ عتبة الحق فى الضيافة.

وإن هذا الارتبـاط بين عنف السلطة أو قـوة القـانون من جـهـة، وبين الضيافة من جهة أخرى ليبدو أنه يستند بشكل جذرى تماماً إلى تسجيل الضيافة فى الحقوق. ولقد تكلمنا عن هذا التسجيل كثيراً فى الحلقات العلمية السابقة. وبما أن هذا الحق كان حقًا خاصًا أو حقًا عائليًا، فقد كـان لا يمكن أن يمارسـه ويجـعله ضـمـانة إلا توسط الحق العـام أو حق الدولة. ولذا، فإن الضلال إذ يندفع فإنما يندفع من الداخل. والسبب لأن الدولة لا تستطيع أن تضمن أو تزعم ضمانها الملك (لأنه ملك) الخاص إلا بمراقبته وبميلها إلى النفاذ إليه للتأكد منه. وبالطبع، فإنه إذ يخضعه للمـراقبـة، فـإنه يستطيع أن يزعم، فى الآن ذاته، أنه يـحـمـيـه ويجـعل التواصل ممكنًا، ويوسع المعلومات والشفـافية. ويستند التناقض المؤلم إلى هذا التمادى لديموقراطية المعلومات ولحل الشرطة: تتوسع سلطات الشـرطة والتـسـيـيس كلمـا وسع التـواصل، والنفـوذ، والشـفـافـيـة الديموقراطية حيزهم وظاهراتيتهم، وظهورهـم فى وضح النهار.

إن بركة النظر والنهار، هى أيضًا ما تقتضيه الشرطة والسياسة: إذ حتى فى الشرطة وفى السيـاسـة اللتين يقـال إنهمـا "سريتـان"، ثمـة شرطة وسياسة معينتان، وهمـا اللتـان تـهبان نفسيهمـا فى الغالب، فداء للشرطة وللسياسة كلها، مع مـا يدعم ذلك من حـجـج قوية. ولقد كان هذا هو الحال دائمًا. ولكن الانتشار المتسارع اليوم لبعض التقانات ينمى بسرعة لم يعهد لها مثيل حق التضامن الاجتماعى الخاص وقوته.

ويجعله يفيض خارج الأرض أو الحيز المقاس والممسوح؛ حيث لم يستطع أن يقيم دائمًا على كل حال. واليوم، إذن، بفضل الهاتف والفاكس والبريد الإلكترونى والحاسوب، إلى آخر، فإن هذه النزعة الاجتماعية الخاصة لتميل إلى مد هوائياتها خارج أرض الدولة القومية، وذلك بسرعة الضوء. وهكذا، فإن الدولة تصبح فجأة أكثر صغرًا، وأكثر ضعفًا من هذه القوى الخاصة المضادة للدولة، التى هى فى الوقت نفسه قوى تحت الدولة وفوقها. وتبذل الدولة التقليدية - أو تعاضد الدول التقليدية - جهودًا مفرطة بغية القبض على هذا الذى يفلت منها بسرعة فائقة، ومراقبته وإعادة تملكه. ولقد يأخذ هذا أحيانًا شكل إعادة إعداد الحق، وإعداد نصوص جديدة للقانون، ولكن يأخذ أيضًا شكل إعادة إعداد طموحات شرطية تحاول أن تتأقلم مع السلطات الجديدة للتواصل أو المعلومات؛ أى أن تتأقلم أيضًا مع فضاءات جديدة للضيافة.

يبقى التنصت الهاتفى غير مراقب عمليًا. وإنه ليتسع يومًا بعد يوم حتى وإن كان يمثل وجهًا عتيقًا من منظور تقنى. ويراقب الآن البريد الإلكترونى. ولقد تم فى نيويورك توقيف مهندس ألمانى كان يقوم بتهريب مواد إليكترونية. وما كان يمكن توقيفه إلا باعتراض مراسلات فاكسية وأخرى إليكترونية وقد تم فعل هذا لأسباب ما كان يمكن لأحد أن يعترض عليها. وقد كان هذا، بلا ريب، لأن هذه الأسباب تمثل حجج الأجهزة الأمنية السرية ومكتب المخدرات بين هونكونغ ولاس فيغاس

ونيويورك. ويبدو أن هذا المهندس الألمانى قد كان اختصاصيًا بمواد المراقبة الموجهة لتشويش التصنت الهاتفى لرجال الشرطة، بالإضافة إلى أمور أخرى. وقد كان المشتركون فى خط "Compu Serve" يتلقون فى علب بريدهم الإليكترونى عروضًا لمواد تسمح باعتراض الاتصالات، وباقتفاء أثرها، وبالتقاط المحادثات والتعرف على أرقام الهاتف. وهناك لعبة أخرى من هذه اللعب تسمح بقطع الهواتف الخليوية وذلك بإرسال مزدوج لموقع متنقل. وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن اعتراض رقم الهاتف المحمول ورقم سلسلته بوساطة ناسخ (جهاز كان يباع فى ألمانيا)، وبهذا يظن بنا أننا شخص آخر، فتصل الفواتير إلى المشترك ويبقى أثر التطفل مفقوداً. ولنقل إنه "تطفل" والسبب لأنه يمثل فعلاً الإشكالية العامة للعلاقات بين التطفل والضيافة التى توصينا بفتحها. فكيف نميز بين الضيف وبين المتطفل؟ إن الفارق، من حيث المبدأ، فارق دقيق، ولكن من أجل هذا يجب وجود حق. ويجب إخضاع الضيافة والاستقبال والترحيب المعروض إلى عملية حقوقية دقيقة ومحددة. فكل من يأتى لا يستقبل بوصفه ضيفًا إذا لم يستفد من حق الضيافة أو من حق اللجوء إلى آخره. إذ من غير هذا الحق، فإنه لا يستطيع أن يدخل إلى "بيتى"، إلى "بيت" الضيف إلا بوصفه طفيلياً وضيفًا متعسفًا وغير شرعى وسرياً وقابلاً للطرد وللتوقيف.

ولكن التطور الحالى للتقانات يعيد بنينة الحيز على نحو يصير فيه ذلك الذى يكون حيز الملكية المراقبة والمحددة، هو نفسه الذى يفتحه للدخول. ونقول، لمرة إضافية، لأن هذا ليس جديداً على الإطلاق: يحتاج المرء، لكى يكوِّن حيزًا من أجل منزل أهل للسكن وبيت، إلى فرجة وباب ونافذة، كما يحتاج أن يفسح ممراً للغريب. ولا يوجد منزل ولا داخل من غير باب أو نوافذ. ويجب على جوهر البيت أن يكون مضيافًا ليكون ذاتًا فى بيته، ولكى يكون بيته قابلاً للسكن فى علاقة الذات بذاتها. ولكن هذا الذى كان على الدوام مبنيًا هكذا، يضاعف اليوم البيت والوصول إلى البيت، وذلك تبعًا لنسب ولصيغ غير مسموعة على الإطلاق. ومن هنا ينشأ التجانس العميق بين استعدادات الشبكة الخاصة والسرية وغير المتصلة بالدولة إلى آخره، وبين استعدادات شبكة الشرطة لمراقبة الدولة. وتمنع تقانتهم المشتركة كل انسداد محكم بين الحيزين ونموذجى البنى.

لنأخذ أيضًا مثلاً أمريكيًا. يوجد اليوم Lifetime phone يجمع بين هاتف ذاكرة /٩٩/ توليفًا مختلفًا لرقمين ويبيعه بويزت (المهندس الألمانى) فى السوق بـ(١٩٠ دولارًا)، ولكنه غير شرعى، ويستعمله مهربو المخدرات والخاطفون، إلى آخره. ولقد دخل شرطىٌ اتحادى إلى الشبكة واستقبل فيها "بذراعين مفتوحين"، وذلك لأنه جعل من نفسه مهربًا للهيروويين. ولقد اقترح عليه المهندس الألمانى تبييض أموال هورينية فى هونكونغ. وإن مسير هذه الآلية high tech قد أضاعه mailing الخاص

به، والذى يصل ضماناً للبيع إلى علب البريد الإليكترونية لأى شخص تقريباً، ومنهم مثلا لمستخدم AT و OT، والذى هو نفسه مشترك Compu Serve ، والذى بعد تدبيرات مختلفة لتحر خاص يضع القضية بين يديه. التقى بويزت ورأى الجهاز فأخبر أخيراً شرطة المخدرات والشرطة السرية الأمريكية. ولقد استخدم قاضى نيويورك نصوص القانون التى تجيز التنصت الهاتفى وذلك لكى يعترض رسالات ترسل على البريد الإليكترونى. وحينئذ وضع مسؤولو Compu Serve ، هذه الشبكة الداعمة؛ التى لم تكن هى نفسها سيئة، فى خدمة الشرطة. ولقد أعلن الناطق الرسمى باسم " :Compu Serve هذه هى المرة الأولى التى نواجه فيها وضعاً من هذا النموذج. ولقد كان من الطبيعى أن نقدم خدماتنا لأننا إزاء وقائع إجرامية ووثائق شرعية". ولقد قال الشخص نفسه أيضاً: "يمكن للأسماء المستعارة وللأرقام أن تحتفظ بالسرية، ولكن فى حالة الضرورة، فإنه لمن الممكن دائماً أن نجد روابط المشترك الذى يرتكب مخالفة: لدينا دائماً رقم بطاقة ائتمانه وعنوانه". فبطاقة الائتمان مثل رقم رمز، يمثلان اليوم آخر بطاقة للهوية ويعدان أحد أكبر مصادر الشرطة. وهذا يشبه قليلاً وضع موزع أو عامل البريد الذى سيقبل بفتح الرسائل وإعطائها للشرطة إذا وضعناه أمام ما هو كائن أو أمام ما نقدمه له بوصفه مشتبهاً به فى جريمة، أو أيضاً، ولكى نتكلم عن قرب أكثر من الضيافة، فإن هذا هو وضع (وهذا أمر تقليدى وعادى) صاحب فندق يعمل مع الشرطة. (لنضع المشكلات جانباً - المشكلات

المتوازية، المتوازية فيما بينها، مشكلات المرشد العقدى أو المحلل النفسى). ويمكن لهذا الأمر أن يحدث فى الفنادق، ولكن أيضًا فى الملاجئ الليلية أو المستشفيات. وإن هذه المسامية المطلقة، والنفاذ غير المحدد للاستعدادات الموجهة لحفظ السر، وللترميز، ولضمان السرية، إلى آخره، إنما هى القانون، بل هى قانون القانون: كلما ازداد وضعنا للشرع وازداد ترميزنا، ازداد إنتاجنا لهذا التكرار العملى الذى يجعل السر المحمى مباحًا. فأنا لا أستطيع أن أخبئ رسالة إلا إذا انفصلت عنها، وهذا يعنى إذن أن أسلمها للخارج، وأعرضها للآخر. وإن هذا ليكون بتصنيعها لكى تغدو متاحة فى حيز الإيداع.

هذا هو الأثر المتناقض لما يمكن أن نسميه الإفساد والفساد الممكن المستديم، والذى لا يمكن تجنبه فى الحقيقة ولو احتمالاً، والقدرى، لهذا العنف للدولة أو لهذا الحق: إنه إزالة للحدود بين الخاص والعام، والسرى والظاهراتى، والبيتى (الذى يجعل الضيافة ممكنة) والاغتصاب أو استحالة البيتى. وتمنع هذه الآلة الضيافة، والحق فى الضيافة التى كان يجب أن تجعلها ممكنة (دائمًا، وذلك تبعًا للتناقض أو للتعارض الذى نصوغه منذ بداية هذه الحلقة الدراسية).

وأما ما يخص هذا التناقض وذلك التضاد فى حق الضيافة، وأخلاق الضيافة التى تتحدد وتتناقض مسبقًا، لنتذكر، أيضًا نصًا صغيرًا ولكنه نص جد كبير من نصوص كانت، ليس ذلك الذى يتصل

بحق الضيافة الكوني والذى افتتحنا به هذه الحلقة الدراسية، ولكنه ذلك الذى يتعلق "بزعم حقوقى للاستمرار بالإنسانية"، والذى كنا قد حللناه من قبل. وسيكون طلب الصدق طلبًا غير مشروط على الإطلاق. ويجب قول الحقيقة دائمًا مهما كانت النتائج. وإن هذا ليكون لأننا إذا قبلنا أى حق فى الكذب، حتى وإن كانت لدينا أفضل الأسباب فى العالم، فإننا بهذا نهدد الرابط الاجتماعى نفسه، والإمكانية الكونية لعقد اجتماعى أو للنزعة الاجتماعية عمومًا. وقبل أن تستند هذه اللامشروطية إلى أى تقادم معيارى (وهذا ما تفعله بالطبع)، فإننا نستطيع أن نبين بأنها تستنبط من تحليل بسيط، بل جد بسيط للكلام، ومن إدراك نظرى وتقريرى، ووصفى فيما يخص التوجه إلى الآخر بوصفه هكذا ("أكلمك، أتكلم إليك وأعدك بالحقيقة")، وبما أن كل فعل كلامى يعد بالحقيقة (خاصة إذا كنت أكذب)، فإنى أستطيع أن أكذب دائمًا، بكل تأكيد (من يقسم أو يبرهن أن كانت نفسه لم يكذب؟)، ولكن هذا سيعنى بكل بساطة بأننى لن أتكلم حينئذ إلى الآخر، وهذا كل شيء. وما دام هذا هكذا، فإنى لن أعرف لا جوهر الكلام بوصفه كلامًا معطى، ولا ضرورة تأسيس الرابط الاجتماعى. وإذا كان الحال كذلك ، فماذا كان يفعل كانت تبعًا لهذا المنطق هنا حيث يستطيع هذا المنطق أن يظهر متعذرًا رده؟ (متعذرًا رده بوصفه شهادة، حتى ولو كان مرفوضًا منطقيًا، وحتى لو كان يصدم الحس السليم لكل شخص من الأشخاص كما كان يثير قلق بنجامان كونستان. فهو كان يسأل إذا كان يجب أن يسلم صديقًا

نؤويه إلى قتلة يجدون فى البحث عنه. وهذا سؤال يجيب عنه كانت من غير تردد، "نعم، لا يجب الكذب أبدًا، حتى على القتلة"). ونجد هنا عمليتين فى عملية واحدة، ولذا يكون اللبس. فمن جهة، يؤسس كانت الأخلاق الذاتية المحضة بالحركة الوحيدة نفسها، ويتمثل ذلك فى واجب قول الحقيقة للآخر بوصفه واجبًا مطلقًا لاحترام الآخر ولاحترام الرابط الاجتماعى. وهو يؤسس هذا الطلب فى الحرية، وفى القصدية المحضة للذات، وإنه ليدعونا إلى تأسيسه بتحليل صلب لبنية فعل الكلام، وإنه يؤكد أيضًا الحق الاجتماعى بوصفه حقًا عامًا. ولكنه، من جهة أخرى، إذ يؤسس هذا الحق، وهو يذكر به أو يحلل الأسس، فإنه يهدم مع حق الكذب كل حق يسمح للمرء بأن يحتفظ بالشىء لنفسه، وبالإخفاء، وبمقاومة طلب الحقيقة والاعتراف أو الشفافية العامة. ويشكل هذا الطلب ليس جوهر الحق والشرطة فقط ولكن جوهر الدولة نفسها. وبقول آخر، فإن كانت إذ يرفض كل حق فى الكذب من جذره، حتى ولو كان هذا الكذب إنسانية، وهذا يعنى إذن رفض كل حق فى الإخفاء، وفى احتفاظ المرء بالشىء لنفسه، فإنه ينزع الشرعية، أو على كل حال، يجعل ثانويًا وتابعًا كل حق فى الخلود إلى النفس والمثوى، والذات المحضة والمنتزعة من الظاهراتية العامة، سواء كانت سياسية أم كانت تبعًا للدولة. فباسم الأخلاق المحضة، عندما تصبح حقًا، فإنه يدخل الشرطة فى كل مكان، وذلك ما دامت للشرطة المستبطنة على نحو مطلق عينها وأذناها فى كل

مكان، ولها مخبروها مسبقًا فى هواتفنا الداخلية وبريدنا الإليكترونى والفاكسات الأكثر سرية فى حياتنا الخاصة، وحتى فى علاقتنا الحميمية المحضة بذواتنا. ولم تعد هذه الصورة للدولة والشرطة محتاجة إلى تقانات متكلفة لكى تضبط على حين غرة المحادثات الحميمية، والجنائية أو الفضائحية. وفجأة، صار المفكر الحقوقى الكونى فى الضيافة العالمية، ومؤلف "المادة الثالثة للسلام الدائم" هو أيضًا، ومن غير أن يكون هنا شىء مجانى، ذلك الذى يهدم الإمكانية من جذرها لما يطرحه ويحدده هكذا. ويستند هذا إلى قانونية هذا الخطاب وإلى التدوين فى حق يتعلق فى هذا المبدأ من مبادئ الضيافة، والتى يجب على فكرتها غير النهائية أن تقاوم الحق نفسه وتتجاوزه هنا حيث تسوسه. ولا يوجد على كل حال شىء مجانى، كما يبدو لى. وإذا كان فى "حول الحق المزعوم فى الكذب إنسانية" (١٧٩٧)، مَثَلٌ مفضل فإنه (وهو مثل اقترحه بنجامان كزنستان نفسه، وذلك فى التقاليد الكبرى للقصص الإنجيلى الذى أعدنا سابقًا بناءه، ولتاريخ لوث على نحو خاص) يحيل إلى وضع للضيافة: هل يجب علىَّ أن أكذب على قتلة جاؤوا لكى يسألونى إذا كان هذا الذى يريدون قتله موجودًا فى منزلي؟ إن جواب كانت، وإنه ليدعمه بحجج شاقة ولكن مضمونة (لعلنا نستطيع أن نعود إليها فى المناقشة إذا أردتم)، هو "نعم"، يجب قول الحقيقة حتى فى مثل هذه الحالة. ولقد يعنى هذا المخاطرة بتسليم الضيف إلى الموت إذن بدل الكذب. وإنه لمن الأفضل

إحداث قطيعة مع واجب الضيافة بدلاً من إحداث قطيعة مع الواجب المطلق للحقيقة، والتى هى أساس الإنسانية والاجتماع الإنسانى عموماً.

فهل هذا يعنى أن المضيف الكانتى يعامل ذلك الذى يؤويه بوصفه غريباً؟ نعم ولا. إنه يعامله بوصفه كائناً إنسانياً، ولكنه يقيم علاقته مع من هو كائن فى بيته تبعاً لما يقتضيه الحق، كما يقيم بالقدر نفسه من التساوى علاقة تربطه بالقتلة والشرطة والقضاة. وإن الضيف من منظور الحق هو غريب بداية، ويجب أن يبقى غريباً حتى وإن استقبل استقبالاً جيداً. فالضيافة واجب يقدم للغريب، بكل تأكيد، ولكن الضيافة تبقى مثل الحق شرطية، وهذا يعنى إذن أنها مشروطة بتعلقها باللا مشروطية التى تؤسس الحق.

ويعود السؤال إذن: من هو الغريب؟ ومن سيكون غريباً؟

إنه ليس ذلك أو تلك التى تقيم فى الغربة وخارج المجتمع والعائلة والمدينة. وهو ليس الآخر، الآخر تماماً والذى نقصيه إلى خارج مطلق ووحشى وبربرى وسابق فى وجوده على الثقافة والقانون، وخارج العائلة ودونها، وخارج الجماعة والمدينة والأمة أو الدولة. فالعلاقة مع الغريب يضبطها الحق، وما يصبح حقاً للعدل. وتقودنا هذه الخطوة ثانية إلى اليونان قريباً من سقراط وأوديب، هذا إذا لم يكن الوقت قد صار متأخراً.

جاك دريدا

لا توجد ضيافة

الحلقة العلمية الخامسة

(١٧ كانون الثانى ١٩٩٦)

لا توجد ضيافة.

سنذهب. إننا ننتقل: من انتهاك إلى انتهاك، ومن انحراف إلى انحراف. فماذا يعنى هذا - هذه الخطوة الزائدة - وهذا الانتهاك، إذا كان عبور العتبة، بالنسبة إلى المدعو كما هو بالنسبة إلى الزائر، يبقى على الدوام خطوة تمثل الانتهاك؟ وإذا كان يجب أن يبقى كذلك؟ وماذا تعنى هذه الخطوة "من جانب"؟ هل تعنى الانحراف؟ وإلى أى شىء تفضى هذه المحاكمات الغريبة للضيافة؟ وإلى أين ستقود هذه العتبات التى لا تنتهى، والتى لا يمكن تجاوزها إذن، وهذه الآراء المتعارضة؟ إن كل شىء يجرى كما لو أننا ننتقل من معضلة إلى أخرى، أفضل أو أسوأ أكثر فداحة، أو كما لو أننا نذهب من استحالة إلى استحالة. فكل شىء يقول، كما لو أن الضيافة كانت هى المستحيل: إن كل شىء يجرى كما لو أن قانون الضيافة يحدد هذا المستحيل نفسه، كما لو أننا لا نستطيع إلا أن ننتهكه، وكما لو أن قانون الضيافة المطلق وغير المشروط والمتسم

بالغلو، وكمالو أن الطلب الصريح للضيافة يأمر بانتهاك كل قوانين الضيافة، أى بانتهاك الشروط، والمعايير، والحقوق، والواجبات التى تفرض نفسها على المضيفين والمضيفات، وعلى الذين واللواتى يعطون ويهبون، كما تفرض نفسها على الذين واللواتى يتلقون الاستقبال. وبالعكس أيضًا، فإن كل شىء يجرى كما لو أن قوانين الضيافة تقتضى، إذ تسم الحدود، والسلطات، والحقوق، والواجبات بتحدى قانون الضيافة وانتهاكه، ذلك القانون الذى يأمر بإعطاء "القادم" استقبالاً غير مشروط.

لنقل نعم للقادم، وذلك قبل أى تحديد، واعتراض ومطابقة، سواء كان القادم غريبًا أو لم يكن، ومهاجرًا مدعوًا أم زائرًا مباغتًا، وسواء كان القادم أم لم يكن مواطنًا لبلد آخر، كائنًا إنسانيًا، حيوانًا أم إلهًا، حيًا أم ميتًا، ذكرًا أم أنثى.

وبقول آخر، ربما يوجد تناقض، تناقض يتعذر حله، تناقض غير جدلى بين قانون الضيافة من جهة والقانون غير المشروط لضيافة غير محدودة (أن نعطى للقادم كل مأواه وذاته ونعطيه خصوصيته وخصوصيتنا من غير أن نطلب منه لا اسمه ولا مقابلاً ولا أن يملأ أى شروط)، وبين، من جهة أخرى، قوانين الضيافة، هذه القوانين والواجبات المشروطة والشرطية، كما تحددها التقاليد اليونانية - اللاتينية، بل كما تحددها قوانين اليهودية والمسيحية، وكل حق وكل فلسفة الحق حتى كانت وهيجل خصوصًا، وذلك من خلال العائلة والمجتمع المدنى، والدولة.

ويمثل هذا التعارض هنا تناقضًا. إذ إن المقصود منه بالفعل هو القانون (nomos). ولا يضع هذا الصراع القانون فى معارضة مع الطبيعة أو مع الحدث التجريبى. فهو يسم تصادم القوانين، وذلك على الحدود بين نظامين للقانون غير تجريبيين أيضًا. ويعارض تناقض الضيافة على نحو لا مجال فيه للتوافق - وذلك فى فرادته العالمية - القانون بالتعددية التى ليست تشتتًا (القوانين)، ولكنها مضاعفة مبنية تحددها صيرورة للتجزئة والاختلاف وقوانين توزع تاريخهما من غير مبالاة وجغرافيتهما الأنتروبولوجية.

والمأساة - لأنها تمثل مأساة مصيرية - هى أن المصطلحين المتصارعين لهذا التناقض غير متماثلين. وثمة هنا تراتبية غريبة. وهى إذن تراتبية غير شرعية وعدوانية وخارج القانون، وهى مثل قانون فوضوى، قانون فوق القوانين وقانون خارج عن القانون (anomos ، إننا نتذكر، وهكذا مثلاً نميز أوديب، الأب - الابن، الابن بوصفه أبا، الأب والأخ من بناته). ولكن القانون غير المشروط لضيافة إذ يعلو على قوانين الضيافة، فإنه يحتاج إلى قوانين، وإنه ليحظى بها. وإن هذا الاشتراط لهو اشتراط تكوينى. ولذا، فهو لن يكون غير مشروط بالفعل إذا لم يكن يجب على القانون أن يصبح واقعيًا ومحددًا بالفعل، وإذا لم يكن يجب على كائنه أن يكون واجب الكينونة. ولقد يخاطر بأن يكون مجردًا ويوطوبيًا ووهميًا وإذن أن يعود إلى عكسه. وهكذا، فإن القانون يحتاج

لكى يكون ما هو عليه إلى قوانين تنكره بالأحرى، وتهدده على كل حال، وتفسده أحيانًا أو تضلله. وتحتاج أن تقوى على فعله دائمًا.

يعد هذا الإفساد ضروريًا، ولا يرد أيضًا. فكمال القوانين إنما يكون بهذا الثمن. ولقد يعنى هذا إذن تاريخيتها. وعلى العكس من ذلك، فإن القوانين المشروطة ستكف عن أن تكون قوانين للضيافة إذا لم يقدها ويلهمها ويمتصها ويطلبها قانون الضيافة غير المشروط. وإن هذين النظامين نظام القانون ونظام القوانين، هما إذن متناقضان متضادان ولا ينفصلان فى الوقت نفسه. فهما يتلازمان ويقصى الواحد منهما الآخر فى الآن ذاته. وإنهما ليندمجان فى اللحظة التى يتباعدان فيها، كما إنهما ينفصلان فى اللحظة التى يتباعدان فيها، كما إنهما ينفصلان فى اللحظة التى يطور فيها الواحد منهما الآخر، وفى اللحظة (تزامنية من غير تزامن، لحظة تزامنية مستحيلة، لحظة من غير لحظة) التى يعرض فيها الواحد منهما نفسه على الآخر والواحد على الآخرين، والآخرون على الآخر، فإنهما يظهران فى الوقت ذاته وإلى حد ما مضيفين، مضيفين وغير مضيفين، ومضيفين بوصفهما غير مضيفين.

ولأن الاقصاء والادماج لا يفترقان فى اللحظة نفسها، وفى كل مرة نريد قول "فى هذه اللحظة ذاتها"، فثمة تناقض. فالقانون فى المفرد المطلق يناقض القوانين فى الجمع، ولكن فى كل مرة سيكون القانون فى القانون وفى كل مرة سيكون خارج القانون فى القانون. وهذا هو الشىء

الفريد الذى نسميه قوانين الضيافة. وإنه لجمع غريب، فنحن هنا إزاء قواعد جمع لجمعين مختلفين فى الآن ذاته. وأحد هذين الجمعين يقول قوانين الضيافة والقوانين المشروطة إلى آخره. وأما الجمع الآخر فيقول الزيادة المتضادة تلك التى تضيف القوانين الشرطية إلى قانون الضيافة المفرد والفريد، والمطلق الكبير والوحيد وإلى الطلب الصريح للضيافة. ولقد نرى أن الجمع فى هذه الحالة الثانية قد صنع من واحد (أو من واحدة)+ كثرة فى حين أنه كان فى الحالة الأولى مصنوعًا من الكثرة والتوزيع والاختلاف فقط. ففى حالة لدينا واحد+د، ولدينا فى الحالة الأخرى د+د+د، إلى آخره. (لنسجل بين قوسين أنه على سبيل شبه الترادف بالنسبة إلى "غير المشروط"، فإن التعبير الكانتى "للطلب الصريح" لن يذهب من غير مشكلة. وإننا سنثبته مع بعض التحفظات تحت الشطب إذا أردتم أو تحت .épokhé والسبب لأن الضيافة إذا كان يجب عليها أن تكون ما يجب أن تكون، فيجب عليها أن لا تدفع دينًا، ولا يأمرها واجب: لأناقتها، يجب أن لا تنفتح على الضيف [المدعو أو الزائر] لا "بالتطابق مع الواجب" ولا حتى "بسبب الواجب" لكى نستعمل التمييز الكانتى. وسيكون قانون الضيافة هذا، إذا استطعنا أن نفكر بهذا، قانونًا من غير أمر إذن ونظام وواجب. سيكون فى المحصلة قانونًا من غير قانون. سيكون نداء يطلب من غير أن يأمر. والسبب لأننى إذا كنت أمارس الضيافة واجبًا [وليس فقط بالتطابق مع الواجب] ، فإن هذه الضيافة التى تسدد دينًا ستكف عن كونها ضيافة مطلقة، ولن تكون

ممنوحة بأناقة بعيداً عن الدين والاقتصاد، كما لن تكون ممنوحة للآخر، ولن تكون ضيافة مبتدعة من أجل فرادة الواصل والزائر الطارئ [٨].

ولكى نقارب هذه المتناقضات فقد فتحنا كتاب "روبير هذا المساء"، وبدأنا بقراءة الشرط المحتوم وهو بعنوان "قوانين الضيافة"، وقراءة هذه "الصفحات المخطوطة" التى كان عم الرواى؛ ذلك الذى يقول "عمى أوكتاف" قد قام بوضعها فوق السرير، فى غرفة الضيف و"على جدار الغرفة المخصصة للزوار" - وتحت الزجاج. إنه شرط محتوم، ولكن يمكن تجنبه، والسبب لأنه هنا حيث وضع (فوق السرير، وإلى الجانب قليلاً)، لا نستطيع إلا أن نعلم به، ومع ذلك فإننا نستطيع دائمًا حذفه من القراءة.

لقد وضع هذه "الصفحات المخطوطة" تحت "الزجاج وأحاطها بإطار؛ لكى يعلقها على جدار الغرفة المخصصة للزوار". وها هى إذن معلقة فى الأعلى: إن هذه العامودية هي عامودية العالي جداً، وهي مكان القوانين، ولكنها أيضًا موقع لما يحدث فجأة، وحتمًا، ويلعب بكل أفق الانتظار وكل التحرر الممكن. إن هذه "الصفحات المنسوخة" المحتومة والتى لا يمكن إدراكها ولا لمسها موضوعة فوق السرير مثل القوانين بكل تأكيد، ولكنها تهدد مثل سيف فوق الرأس، فى هذا المكان حيث يستريح الضيف، ولكن هنا أيضًا حيث لم يستطع، هنا حيث ما كان يجب عليه ألا يقرأ نصوص القانون التى يجب ألا يجهلها أحد.

وإن القـوانين لتـسـهـر يقظة فـوق رؤوسـهـم هنا حـيث ينام الزوار ويحلمون أو يمارسون الحب. إنها لتسهر عليهم وتحرسهم انطلاقًا من مكان لا انفعـال فيـه، إنه مكانـهم المتـجـمد، وهـو قبـر هذا الكأس الذى وضـعـهم تحـتـه جيل (هنا جيل العم) من المـاضـى، وهيأهـم، وفرضـهم. ويوضـع القـانون، بل يتـعـارض مـع طبـيـعـة مـعـينة، فـهـو يمثل أطروحـة مؤسـسـة (thesis,nornos). تحت كـأس"، ها هى قـوانين الضـيافـة التى لاينفذ إليها أى تحول، وهى غير محسوسة بلا ريب، ولكنها مرئية بل أكثر من مرئية، ومقروءة كما يجب أن تكونه القوانين المكتوبة. بيد أنها ليست القوانين التى تتوجه، بصوتها المفترض، إلى سقراط فى خطابه المشهور للجمادات وسمعناه للمرة الأخيرة، ولكنها القوانين المكتوبة. وإنها ليست هنا فى النتيجة إلا لكى تأمر وتواجه فسادهم إنها هنا تحت كأس لكى تسهر على الضيوف وعلى فسادهم الخاص. وإنها ستنتظرنا الزمن الذى تقتضيه انعطافة كبرى. والسبب فى ذلك؛ لأن هذه القوانين المكتوبة تذكرنا مباشرة بتلك التى كان يجب على أنتيغون أن يخترقها ليمنح الضيافة أرضًا وقبرًا لإخوته: إن أنتيغون الغريب، والذى كان يصحب أباه خارج القانون فى اللحظة التى كان يتجاوز فيها الحدود ويتوجه بالخطاب إلى بعض الغرباء لكى يسألهم الضيافة، وإن أنتيغون الذى كان أبوه أعمى، فى نهاية "أوديب فى كولون"، ليبرز أيضًا هذه التجربة الغريبة للضيافة المنتهكة، والتى كنا نموت بمقتضاها فى الغربة وليس أبدًا كما كنا نريد(٩).

وإننا لنتذكر من استطراد إلى استطراد. ففى بداية الحلقة الدراسية كان يجب علينا أن ننقل مسألة الغريب عن مكانها، ومن الولادة إلى الموت. وإننا لنعرف الغريب عادة، المواطن الغريب، الغريب عن العائلة أو عن الأمة، انطلاقًا من الولادة: أن نعطيه أو نرفض إعطاءه المواطنة انطلاقًا من قانون الأرض أو قانون الدم، فإن الغريب يكون غريبًا بالولادة. وهنا، على العكس من ذلك، فإن تجربة الموت والحداد، ومكان اللحد هو الذى يصبح أولاً، لنقل ذلك محدداً. فقضية الغريب تتعلق بما يجرى فى الموت وعندما يدفن المسافر فى أرض غريبة.

إن الأشخاص المتنقلين عن أمكنتهم والمنفيين والمبعدين عن أوطانهم، والمطرودين والمجتثين والبدو يشتركون فى حسرتين وفى حنينين: موتاهم ولغاتهم. فهم من جهة أولى يريدون أن يعودوا ولو حجاجًا نحو الأمكنة التى يمتلك فيها موتاهم المدفونون مسكنهم الأخير (المسكن الأخير لأهل المرء يحدد هنا موقع léthos، المسكن المرجع لتحديد البيت أو المدينة أو الوطن حيث الأهل، الأب، والأم، وحيث الأجداد يرقدون رقدتهم التى هى المكان الثابت الذى تقاس انطلاقًا منه كل الرحلات وكل الابتعادات). ومن جهة أخرى، فإن المنفيين والمبعدين عن الوطن والمطرودين والمجتثين والبدون والبدو الرحل والغرباء المطلقين يتابعون غالبًا معرفة اللغة، اللغة الأم كما يقال، بالنسبة إلى وطنهم الأقصى، بل بالنسبة إلى مسكنهم الأخير. ولقد كان فى يوم من الأيام

هناه أرندت: إنه لم يعد يشعر بألمانيا باستثناء اللغة، كما لو أن اللغة كانت بقية انتماء فى حين أن الأشياء لم تعد معكوسة، وسنعود إلى هذا. وإذا كانت اللغة تبدو، أيضًا وكذلك، الشرط الأول والأخير للانتماء، فإنها تمثل أيضًا تجربة نزع الملكية، كما تمثل نزعًا للملكية لا يمكن النكوص عنه. فاللغة التى تسمى اللغة "الأم" كانت تعد من قبل "لغة الآخر". فإذا قلنا هنا إن اللغة هى الوطن، أى كل ما يحمله المنفيون والغرباء ويهود العالم التائهون فى نعل أحذيتهم ليس من أجل استدعاء جسد مسخ، جسد مستحيل، جسد يسحب فمه ولسانه الأقدام، بل تحت الأقدام. وهذا يمضى به خطوة، هنا أيضًا، تقدمًا واعتداء وانتهاكًا واستطرادًا. فماذا تسمى اللغة بالفعل، لغة الأم كما تسمى تلك التى يحملها المرء معه وتلك التى تحملنا أيضًا من الولادة إلى الموت؟ ألا تصور البيت الذى لايغادرنا أبدًا؟ ألا يعطى الخاص أو الملكية الخاصة التى هى قريبة من جسدنا، وسنعود إلى هذا، مكانًا لمكان لا يمكن التصرف فيه، كما يعطى ثوبًا أو خيمة لنوعٍ من السكن المتحرك؟ أليس ما يسمى اللغة الأم ضربًا من جلد ثان نحمله علينا وبيتًا متحركًا؟ ولكن أليس هو بيتًا غير قابل للعزل لأنه يتحرك معنا؟

لقد تكلمنا فى المرة الأخيرة عن هذه التقانات البرقية الجديدة مثل الهاتف والتلفاز والفاكس والبريد الإلكترونى والإنترنت أيضًا، وكل هذه الآلات التى تدخل التمزيق الكلى الوجود، وانخلاع المكان من جذره،

وتفكيك المنزل، وتحطيم البيت. ومع ذلك، فإن الكلام، وإن اللغة الأم ليست فقط البيت الذى يقاوم، وهوية الذات التى نجعلها تواجه بوصفها قوة مقاومة، قوة مضادة لتفكيكات المنازل. فاللغة تصمد أمام كل التحركات لأنها تنتقل معى. فهى أقل الأشياء ثباتًا، وهى الجسد الخاص الأكثر تحركًا والذى يبقى الشرط الثابت، بل الذى يسهل حمله من كل المتحركات: يجب، لكى أستعمل الفاكس أو الهاتف الخلوى، أن أحمل فى جعبتى، ومعى، وفىَّ ومثلى، الهاتف الأكثر حركة من الهواتف، والذى نسميه اللسان والفم والأذن. فهذه الأعضاء تسمح للمرء أن يسمع نفسه إذ يتكلم.

نحن نصف هنا ما لا يعود إلى المفوض، إلى الأكثر جلدًا من الاستيهامات. والسبب لأن ما لا يغادرنى هكذا، أى اللغة، هى أيضًا، واقعًا وضرورة تقوم بعيدًا عن الاستيهام، وإن هذا لا يتوقف عن الانفصال عنى. فاللغة لا تمضى إلا ذهابًا عنى. وهى أيضًا هذا الذى أذهب عنه ويفصلنى، وهى ما ينفصل عنى إذ تنطلق منى. ويعد سماع الكلام، وما يسمى "التأثير الآلى" لسماع المرء الكلام بنفسه، وسماع المرء الكلام الآخر، وسماع الكلام فى اللغة أو من الفم إلى الأذن: هو الأكثر تحركًا من المتحركات. وما كان ذلك كذلك إلا لأنه الأكثر ثباتًا، والنقطة صفر من كل الهواتف النقالة، والأرض المطلقة من كل انتقالات المكان. ولهذا، فإننا نفكر فى حمله مع كل خطوة، حتى مع نعل الأحذية

كما يقال. ولكنه إذ ينفصل هكذا دائمًا عن الذات، فلأنه ليس متخالصًا أبدًا مع هذا الذى إذ ينطلق من ذاته لا يتوقف عن مغادرة مكانه الأصل بالخطوة نفسها.

ماذا يجرى فى نهاية أوديب فى كولون؟

يرمز أوديب، لنقلْ هذا إلى هذه التجربة الغريبة إذن للضيافة: إننا نموت فى الغربة، وليس ثمة شىء على الإطلاق كما نرغب به. وفى هذه المأساة للقوانين المكتوبة وغير المكتوبة، وقبل أن يعيش المرء تجربة الواجب الأخير الذى يقدمه لأحد إخوانه الموتى، فإن أنتيغون يكابد هذا الشىء الرهيب ويسميه: ألا وهو أن يكون المرء محرومًا من قبر أبيه ومحرومًا على وجه الخصوص - كما هى حال أخته إيسمن - من معرفة ما يخص السكن الأخير للأب. والأسوأ من هذا هو أن يحرم المرء أباه، وذلك تبعًا لوصية الأب نفسه، وتبعًا لقسم. فأوديب يفرض فعلاً فى لحظة الموت على تيزيه ألا تكشف أبدًا عن مكان قبره إلى أى كان، وخصوصًا إلى بناته. وإنه ليفعل هذا كما لو أنه يريد أن يسافر من غير أن يترك عنوانًا من أجل أولئك اللواتى يحبهن. والمقصود كما لو أنه كان يريد أن يفاقم حدادهن إلى ما لا نهاية، ويثقله، وحتى بالنسبة إلى الحداد الذى لم يعد بإمكانهن أن يفعلنه. إنه سيحرمهن من حدادهن، مرغمًا إياهن هكذا أن يفعلن حدادهن . فهل نعرف شكلاً أكثر كرمًا وأكثر تسممًا من العطاء؟ إن أوديب لا يعطى لبناته ولا حتى وقتًا للحداد، وهو يرفضه

لهن. ولكنه يمنهن بهذا أيضًا، وبالتزامن، هدنة من غير حدود، وضربًا من الزمن غير المتناهي.

(طباق: ثمة حافز ثانوى ، مستقل نسبيًا، وموضوع في تعدد الأصوات. ومنذ الآن، فإن هذا الذى سيتكلم عن موت أوديب وقبره وعن الأب- الابن المعتدى وعن الأب- الابن، وعن الأب- الأخ- عن- بناته خارج القانون (anomos) ، فإنكم ستستطيعون سماعه طباقًا لتأمل صامت تقريبًا، وخفى الكلام، بالمعنى الذى يكونه فيه اختفاء الكلام، كما تعلمون، صورة لسكوت القصد منه ترك السماع أكثر من البيان. ولعل المقصود هو التأمل، وذلك لكى يصار إلى تحليله أيضًا. وهذا ما حدث توًا بين نوتردام دى باريس وچارناك: إنه العكس والشىء ذاته فى الآن نفسه، كما هو كذلك قبر أوديب. ولكنه أيضًا يمثل صيغة نادرة فى تاريخ الإنسانية وفى تاريخ الدولة على كل حال بوصفها كذلك، وفى صورته القانونية. وبين دفنين، وفى عائلة، وبين عائلتين، ومن دفن إلى آخر، ثمة أب عائلى واحد، ورب بيت واحد ورئيس دولة واحد، إنه إنسان خاص وملك، وثمة ابنان و ابنة واحدة. وهناك أنتيغون من غير إيسمن، وهناك فتاة واحدة يجب عليها أن تحفظ للقانون غير المكتوب علاقة فريدة. ونحن لن نقول هنا شيئًا، وربما تفكرون فيه أنتم أنفسكم فى كل خطوة، وسنعود إليه بحرية تامة - إذا أردتم ذلك، هذا فى لحظة من لحظات المحادثة. وثمة هنا الكثير مما يمكن قوله، وذلك لكى أستطيع أن أسجل ملاحظات بغية الدرس).

ويعلن إذن أوديب لتيزيه على عتبة الموت: "سأخبرك إذن، يا ابن إجيه (إن هذا إذن تعليم وإرشاد) أى كنز ستحتفظ به أنت ومدينتك فى ملجأ من العمر وهمومه، إن المكان Khoron ، إنه مثل (Khora، المكان، البون، الموضوع، مكان الإقامة، المقاطعة، الوطن) ؛ حيث يجب أن أموت، سأقودك إليه الساعة من غير أن يأخذنى أى مرشد من يدى".

وهكذا، فإن أوديب يرغب أن يختار المسكن، مسكنه الأخير. وإنه ليريد أن يكون وحيداً فى فعله، وإنه لوحيد فى تقرير هذا، وحيد من أجل هذا بالذات، وحيد إذ يوقع، ووحيد لأنه يأمر بمثل هذا الاختيار ويصمم أن يعود بنفسه إلى مكان موته ودفنه. إنه يقود جنازاته الخاصة سراً. والسبب - فلنحدد هذا - لأنه يجب عليه سراً أن يوصى به وعليه أن يطلب مثل هذا السر. وإنه ليجعل تيزيه يقسم على هذا السر.

إنه لحقيق أنه لم يكشف هذا السر مقدماً لتيزيه. بيد أنه يعلن عنه، ويدع المجال كى نعرف أن ثمة سراً محفوظاً، وسراً للحفظ، ولكنه لن يكشف عنه إلا عند لحظة الوصول إلى حافة القبر، وإلى مكان المسكن الأخير.

"ولكن أنت، لا تشر به إلى أى أحد آخر ولا تكشف إلى أين يختبئ ولا عن المكان؛ حيث يوجد هذا إذا أردت فى يوم ما أن أمدك بعون يساوى ألف درع، بل يساوى جيشاً من الإمدادت التى تسارع بها دولة مجاورة. ولكن اللغز الورع الذى لا يحق للكلام أن يحركه [نقول حرفياً:

إنه الشيء الأكثر رجسًا والأكثر لعنة مما لا يجب قوله، والسر الذى يجب ألا يغتصبه الكلام، والشيء الملعون الذى لا يجب لمسه، فلا يحركه اللوغوس ولا الخطاب]، إن هذا السر ستعلمه أنت ما إن تصبح هناك - أنت وحدك - لأنى أنا لا أستطيع البوح به إلى أحد...[إنه إذن سر ملعون، هذا المكان؛ حيث سيكون فيه ميتًا ومدفونًا، وهذا السر، إنه يعهد به إلى شخص، إلى تيزيه وهو يقول له إنه لا يستطيع أن يعهد به هو نفسه إلى نفسه. وكما لو أنه لا يعرفه إلا قليلاً، هذا السر الذى يقول عنه لتيزيه إن هذا سيكتشفه بنفسه، وسيكون واجبًا عليه أن يحتفظ به مخبوءًا، وأن يرافقه حتى مسكنه الأخير، وحتى إقامته الأخيرة، وحتى منزله الأخير[... والسبب لأنى لا أستطيع البوح به لأحد ولا إلى أى من هؤلاء المواطنين، ولا حتى إلى أطفالى بالذات على الرغم من الحب الذى أكنه لهم ["على الرغم من الحب الذى أكنه لهم" : كما لو أن الحب كان هو الذى يجب فى النهاية أن يعنى فى هذا الامتحان القصى، الحب الذى يدعو أن نعرِّف المحبوبين أين نموت، بل أين متنا وأين نكون : الموت حيث نكون ميتين مرة، وكما لو أن هذا الامتحان الأقصى، للحب، كان أوديب محرومًا من حق إعطائه لمن ينذر له حبه ولمن يحب، إلى بناته وأبنائه، هنا بناته، أنتيغون وإيسمن. وإنه إذ يكون محرومًا من البوح إليهن بأنه يحب مكان موته، هنا حيث مات، هنا حيث يكون ميتًا، ميتًا ذات مرة، ميتًا إذ يموت مرة، لمرة واحدة إذ يموت ذات مرة وإلى النهاية، كما لو أنه كان محرومًا من البنات اللواتى كن له أو اللواتى لم يكن له

على الإطلاق]"... لأنى لا أستطيع أن أبوح به إلى أحد، ولا إلى أى من هؤلاء المواطنين، ولا حتى إلى أطفالى بالذات على الرغم من الحب الذى أكنه لهم. فاحتفظ به - أنت وحدك - دائمًا (أنقذه أنت دائمًا، وعلى الدوام، "فكل الوقت" هو وقت هذا الخلاص، وهذا السر الناجى فيما يخص المكان الذى متنا فيه) ، احتفظ به وحدك دائمًا وعندما تبلغ نهاية حياتك، اعهد به إلى الأكثر كرامة وذلك لكى يبوح به هذا بدوره إلى خلفه..."

إذا تابعنا منطق هذا الخطاب بالخطوة التى استمعنا بها، وبالخطوة التى ستتبع، فإننا نأخذ قياس هذا الحساب كما نأخذ على وجه الخصوص الشروط المطروحة. ويمكن تأمين التقاليد بهذا الثمن : إن التقاليد الجيدة التى ستنقذ الحاضرة، والتى ستؤمن الخلاص السياسى للمدينة، يقال إن السر سيحملها مثل التقاليد نفسها. ولا يتعلق الأمر بأى سر حى، وإنما بسر يخص المكان السرى للموت، أى موت أوديب. إنه سر معرفة، سر يتعلق بالمعرفة، سر يتعلق بمعرفة أين يموت، وفى النتيجة إنه الانتهاك الكبير والخروج عن القانون، و Lánomos الأعمى الذى لا يستطيع أن يعهد إلى نفسه بالسر الذى ألزم الآخرين به ليحتفظوا بالمكان حيث هو، الغريب، سيكون لمرة كائنًا ميتًا. أعهد به إلى من يكون أكثر كرامة، وذلك لكى يقوم هذا بدوره فيعهد به إلى خلفه، وهكذا دواليك. وبهذه الطريقة فإنك تحتفظ ببلادك بمنأى عن الدمار الذى

يصيبها به أطفال "الأرض"(أطفال الأرض هم أصل تيبيس الناتج عن أسنان التنين الذى زرعه كادموس. إن تيبيس هى بنت الأرض). فكم من حاضرة (وكم من دولة) قد تركت نفسها تنساق إلى الجور على الرغم من كونها جيدة الحكم! إن عين الاثنين تعرف أن تكتشف جيداً (إن عين الآلهة تسهر، مثل القوانين فوق الرؤوس - أو فوق السرير أو فوق الميت)، وحتى زمن طويل بعد ذلك، فإن هؤلاء الذين، على الرغم من السماء، قد اتجهوا نحو الجنون. فلتكن حاسمًا يا ابن ديغيه لكى لا تصبح هكذا(خوف من الحرب أن تأتى بين أتين وتيبيس).

يسرع أوديب حينئذ هذه الخطوة نحو هذا المكان الذى يحتفظ به سراً. فهو يريد أن يتجنب أن يكون متأخراً عن هذا النوع من المواعيد مع الآلهة. ويجب متابعة سبب التأخير والاستعجال، ووقت هذا السباق وإيقاعه، وكذلك الاستعجال والاستعجال الذى يفوت خطوة هذه المأساة. وإن أوديب إذ يتجه بالخطاب إلى بناته، فإنه يطلب منهن أن يتبعنه. فقد كن حتى هذه اللحظة يقدنه هو الأعمى. ومن الآن فصاعداً، فإنه سيقودهن، ومع أنه كان أعمى، فإنه هو الذى - حين يدل على الطريق - سيشير إليه. وإنه ليطلب منهن أن لا يلمسنه. فالقانون ليس هنا، وإنما هو Lánomos الذى يجب أن يبقى غير ممسوس:

"تعالين من غير لمسى، واتركننى وحيداً أجد القبر المقدس؛ حيث يريد القدر أن أكفن فى هذه البلاد:(أن أدفن، أخبأ، أحتجب، وأن أتناثر فى قبو كنيستى)".

غريب فى بلد غريب، يتجه أوديب إذن نحو مكان للسريَّة. إنه نوع من المهاجر السرى، وسيكون فيه مختبأ فى الموت: مكفنًا، مدفونًا، ومحمولاً فى الليل سرًا من قبو كنيسة. إنه يقلب الأدوار إذ يقود، هو الأعمى، بناته وتيزيه. ولكن هيرميس وآلهة الجحيم يقودونه هو نفسه:

"أجل، من هنا يقودوننى معًا، هيرميس، مرشد الموتى، وآلهة الجحيم. إنه نور، لا يمكن أن يرى فى نظرى، ومع ذلك، فقد كنت منذ زمن بعيد لى. وإن جسدى ليكابد اليوم من الاتصال بك للمرة الأخيرة".

إننا نسمعه، الأعمى، الغريب من غير نظر، الغريب خارج القانون والذى ما زال يريد أن يحتفظ بحق النظر إلى المكان الممنوع، لمسكنه الأخير. إننا نسمعه، هذا الغريب، وهو يشتكى على نحو غريب. ما شكواه "وجه شكواه"؟ وماذا عن حداده؟ ولماذا هذا الحداد الأخير؟ كما لو أنه محتضر يقول بشكل طقوسى وداعًا يا ضوء النهار(لأننا إذ ولدنا ونحن نرى النهار، فإننا نموت ونحن نتوقف عن رؤية النهار)، وإنه ليبكى، كما يرثى هو أيضًا، الأعمى من أنه يجب عليه قريبًا أن يكون محرومًا من النهار ولكنه يشتكى هنا من أنه يجب أن يضيع ضوء نهار لم يكن قط نهاره. فالأعمى يبكى ضوءًا ملموسًا، ضوءًا مداعبًا، وشمسًا مداعبة. فالنهار يلامسه، وإنه ليلامسه بالمقابل، فى هذا الضوء المسوس والملموس فى الوقت نفسه. وثمة حرارة تلامسه بشكل غير مرئى. وهذا ما سيكون محرومًا منه فى السرية وفى لحظة الوجود فى القبو، فى قبو

هذا القبو، وفى اللحظة التى سيكون فيها مدفونًا خفية فى المخبأ وسيكون هذا هو التماس غير المعهود لضوء. وثمة معجم لفظى يهيمن على هذا العنوان الأخير، وهو يقول العائلة الدلالية للقبو الكنسى، وللمخبأ، وللسر. ويمكننا القول: إن العنوان هو قبو، وإذا كان أوديب يعطيه لبناته وليتزيه، ليتزيه ؛ الذى يدعوه "بضيفه أو بغريبه المحبوب، بل المحبوب كثيراً"، فإنه لن يتوجه إليهم إلا برسالة مجردة من غير أى معرفة أكثر. فليعرفوا على الأقل بأنه يذهب إلى مكان سرى، وإنه يوجه خطواته نحو مسكن أقصى لكى يتوارى فيه، ولكى يكون فى هذا القبو مدفونًا، فيكون قبواً فى القبو:

"إنى، بهذه الخطوة، ذاهب أخبئ فى الجحيم يومى الأخير فى الحياة. فإليك أنت أيها الأكثر محبة من بين كل الضيوف (تقول الترجمة: الأكثر محبة من بين كل الغرباء، وتقول إن الغرباء ضيوف. فأوديب يخاطب ضيفه كما يخاطب غريبًا فى اللحظة التى سيموت فيها فى أرض غريبة، ولكن فى مكان سرى) فى هذه البلاد وإلى كل الذين يتبعونك، وإنى أكون سعيداً. ولكن فى وسط السعادة لا تنسونى، هذا إذا أردتم أن يكون الازدهار نصيبكم إلى الأبد".

هذه لحظة الاختفاء والدفن، وهى اللحظة الذى يترك المرء فيها نفسه تدفن مرتين على الأقل، كما لو أنه يوجد مكانان، وحدثان، ولحظتان للحدوث. زمنان لدفن الجثة المسروقة مرتين ولإخفائها، مرة إذ

تحتضر، وتضيع ضوءاً كانت قد أضاعته من قبل - أى حين ترى نفسها محرومة من نهار كانت قد حرمت منه من قبل - ومرة لكى تدفن فى الأرض الغريبة، وليس فقط فى البعيد بل فى موقع لا يمكن الوصول إليه. ويطلب أوديب حينئذ أن لا ننساه. وإنه ليرجو أن نحتفظ به ميتًا. إنه يطلب ويرجو ولكن يمثل هذا الدعاء أمرًا، ويجعلنا نتنبأ بوجود تهديد وإنه ليحضر أو ليعلن عن ابتزاز. وإنه يشبه فى هذا من يخطئ فيه على كل حال. ويطلب أوديب أن لا ننساه. وإلا فحذار! إننا إذا نسيناه فإن كل شىء سيذهب نحو الأسوء! وما دام الحال كذلك، فإنه يوجه هذا الدعاء المهدد وهذا الأمر المحسوب إلى الأجانب، وإلى الغريب أو إلى الضيف الأكثر محبة وإلى الضيف بوصفه صديقًا، بل إلى ضيف صديق وحليف يصبح منذ اللحظة ضربًا من الرهينة، رهينة الموت، والسجين الذى هو بشدة مختف كامن.

وهكذا يصبح الضيف رهينة محجوزة، ومرسلاً إليه محبوسًا ومسئولاً عن هبة أوديب، وضحية، ويشبه المسيح قليلاً، ومصنوعًا من موته ومسكنه ومن لا موته: إن هذا هو جسدى فاحتفظوا به ذكرى منى. وإن الغريب أو الضيف المفضل، تيزيه المحبوب والذى يخاطبه أوديب هكذا فى لحظة إرادته الأخيرة، وفى اللحظة التى يعهد له بهذا الإنشاء الملتبس للسكن الخاص، والمسارة المؤتمنة بسر قبو مدفنه. وهكذا يكون الضيف المنتخب رهينة يقيدها القسم. وإنه لا يرى نفسه مقيدًا بقسم

نطق به عفو الخاطر، ولكنه يرى نفسه مقيداً بقسم يجد نفسه فيه ملتزماً على نحو غير متساوق، أجل يجد نفسه ملتزمًا أمام الإله يعينه كلام أوديب فقط. والسبب لأن الله يحرس وقد سهر على دفن هذا الخارج على القانون. وعندما بنات أوديب ستطلبان منه أن ينظر إلى القبر المقدس، وعندما سترجوانه أن يدعهن يبلغن مكان سر السر، فإن تيزيه سيرفض متعللاً بالقسم الذى يربطه بالله. ألا وإن العالم جميعًا مرهون للموت، بدءًا بالضيف المفضل المرتبط بالسر الذى أعطاه إياه وأئتمنه عليه وأعطاه له كى يحفظه، والذى يجب عليه أن يحفظه، وهو من الآن فصاعداً يرغمه القانون الذى يقع فوقه قبل أن يختار إطاعته.

(يضعنا هذا على طريق المسرح غير المرئى للضيافة، وعلى طريق القانون من غير قانون الضيافة، بل على طريق حرب الرهائن. فلنتذكر عبارات لفيناس التى سنعود إليها من خلال مدونة أخرى: "تمثل الذات ضيفًا"(١٠)، ثم قال بعد سنوات "تمثل الذات رهينة)(١١).

نهاية أوديب. إننا نسمع فيها صلاة الجوقة: فلينزل الغريب، أوديب، إلى سهل الموتى حيث يختفى كل شىء، فلينزل إلى فى بيت ستيكس. ونسمع منه فتاتين، بعد أن التزم تيزيه، أن تحترما السر. ولقد وجب عليهما أن تفترقا عن أبيهما المحتضر، عن أب يموت حينئذ من غير تأخر كبير. ونلاحظ أن موضوع التأخر يعد ملحًا، ولقد ألمحت إليه منذ قليل خلال كل هذه الحلقة. وربما كان يحوى موضوع العائق المنظم، السيد

الحقيقى للأمكنة فى كل هذه الحلقة الأخيرة للضيافة. ولذا، يجب ألا يكون المرء متأخراً، ويجب تقليل التأخير، ويجب الاستعجال أكثر قليلاً. فنحن نتأخر دائمًا على نحو من الأنحاء. فالوعى لا يعترض إلا على برهة زمنية زائدة. ولقد انتحبت الفتاتان، ولكنهما لا تأسفان فقط أنهما لم تعودا تريان أباهما (تقول أنتيغون "يهبط منتصف ليل الموت فوق أعيننا") كانتا تشتكيان لنفسيهما، ولكنهما كانتا تشتكيان خصوصاً هذه الشكاوى من شيئين، وكانتا تدافعان عن أمرين وتتهمان مرتين: من جهة أن يكون أبوهم قد مات فى أرض غريبة، وبأنه أراد أن يموت بداية فى مكان بعيد، ومن جهة أخرى أن يخبئ فى سر الأرض الغريبة جثته، وأن تكون جثتهم الأبوية أيضًا مدفونة بلا قبر. ربما ليس بلا مقبرة ولكن بلا قبر، وبلا مكان، يمكن تحديده، وبلا نصب، وبلا مكان له موضع محصور وباستمرار. وإذا كان الحداد بلا مكان معين ولا رسوم يمكن تحديدها، فإنه مفروض. وهذا لا يغير من الأمر شيئًا، إنه موعود من غير فعل بمكان محدد، وإنه ليكون منذ ذلك موعوداً بما يشبه حداداً لا ينتهى، حداداً لا نهاية له ويتحدى كل عمل، وبعيداً عن كل عمل الحداد الممكن. وبهذا، فإن الحداد الوحيد الممكن هو الحداد المستحيل.

شكاوى: إن أنتيغون إذ عرفت أن جسد أبيها مخبأ هكذا، وموجود بمنأى عن الاغتصاب وعن إعادة التمليك، فقد كانت تشكو. كانت تشكو نفسها هى، وكانت تشكو من الآخر، وضد الآخر، إنها تشكو من أن أباها قد مات فى أرض غريبة، وبالإضافة إلى هذا فهو مدفون فى مكان

غـريب عن أي مـوضـع ممكن. وهـى تشكو من الحـداد المرفـوض، ومن الحداد إذ يكون من غير دمع على كل حال، حداد محروم من البكاء. إنها تبكى من عـدم البكاء، تبكى حـداداً قـد نذر إلى الاقـتـصـاد فى الدمع. والسبب لأنها تبكى فى الحقيقة الحداد الذى حرمت منه، بل إنها ربما كانت تبكى أباها أقل مما تبكى حدادها، إذا جاز القول: إنها تبكى لأنها حرمت من حداد عادى. ولذا، فهى تبكى حدادها إذا كان هذا ممكناً.

كيف نبكى حداداً؟ كيف نبكى ألا نستطيع القيام بحدادنا؟ ولكن كيف نفعل شيئا آخر إذا كان يجب على الحداد أن ينتهى؟ وكيف نفعل إذا كان يجب على حداد الحداد أن يكون غير متناه؟ إن هذا غير ممكن فى إمكانه نفسه؟ .

هذا هو السؤال الذى يبكى من خلال دموع أنتيـغـون. بل إن هذا أكـثـر من سـؤال، وذلك لأن السـؤال لا يبكى، ولكن ربما يكون هذا هو أصل كل سؤال. وهذا سؤال الغريب - الغريب. من ذا الذى لم ير هذه الدموع قط؟ .

سنسـمـعه. إن هذه الدموع التى تبكيـها أنتيـغون، إنما تبكيـها إذ تبكى موت أبيها فى أرض غريبة فوق أرض غريبة؛ حيث يجب أن يبقى زيادة على ذلك مختبئاً فى موته، وصائراً منذئذ غريباً وأيضاً غريباً أكثر. ومـا كـان ذلك كـذلك، إلا لأن رؤية قـبـر الغـريب ربما تسـتطيع إعـادة استملاك الغريب عند الموت، ولعلها تعنى بالنسبة إليه عودة إلى الوطن. لا، هنا يبقى الميت غـريبـاً مـا دام ليس ثمـة لحـد ظاهر ولا قـبـر مرئى

وظاهراتى، هناك فقط دفن سرى، كما أن هناك عدم لحد غير مرئى حتى بالنسبة إلى خاصته، وحتى بالنسبة إلى ابنته إن ابنته. تبكى من غير ريب، وقد سمعنا هذا، حداداً مستحيلاً. ولكنها تجرؤ أن تقوم به باتجاه الميت نفسه. وإن هذا ليكون لأنها تعنفه وتطالبه وتتحداه. وإنها لتتوجه بالخطاب أيضًا، بعيداً عن الموت، إلى أبيها، وإلى طيف أبيها الغريب والذى يصبح بالنسبة إليها غريبًا، وذلك منذ اللحظة التى لم تعد تستطيع فيها أن تقوم بحدادها عنه (إن هذا إذن هو سؤال الغريب، بكل المعانى، وهو سؤال الغريب للغريب). وهى إذ تتوجه إلى أبيها الغريب الخارج على القانون، الأعمى والميت، بالتماس وسؤال، فإنها تطلب منه أن يراها قبل كل شىء وبكل بساطة. وأفضل من هذا، فإنها تطلب منه أن يراها وهى تبكى ويرى دموعها، فالدموع تقول إن العيون لم تخلق بداية من أجل النظر، ولكن من أجل البكاء. فلنسمع لها، أنتيغون، البكاءة الغريبة وهى تتجه بالخطاب إلى طيف أب وقع خارج القانون أكثر من مرة، وهو غريب تحت أكثر من عنوان، وغريب لأنه مدفون فى مكان سرى، وغريب لأنه مدفون من غير لحد مرئى، وغريب لأن واجب البكاء عليه لا يمكن أن يكون طبيعيًا ويقوم به خاصته المحزونون.

إن أنتيغون إذ تندب حظها وحظ أبيها، فإنها تقول أثناء الندب شيئًا مرعبًا. إنها تتجرأ فتعلن أن هذا الحظ الرهيب، قدر أبيها، كان يرغب فيه. ولقد كان هذا هو رغبة أوديب وقانون رغبة أوديب. ومن هذا

الجسد الراغب، الراغب لجسده المدافع ولكن الراغب أيضًا، من هذا الجسد المحمول فى الموت، ومن هذا الأوديب الذى يستمر فى الرغبة منذ عمق رغبة هذا الموت العالى السرية، الموضوع فى قبو ومن غير حداد، ومن هذا الخارج عن القانون الذى يقيم القانون بعيداً عن جثته، ومن هذا الخارج على القانون الذى يزعم أنه يقيم القانون أيضًا فى الدولة الغريبة التى تكفنه سريًا، ومن هذا الأب الأعمى والمتوفى، ومن هذا الأب الميت، والمنفصل والذى انفصل عنها والذى يمثل وجهه هذا القانون لقانون الخروج عن القانون، ومن أبيها الوحيد، فقد طلبت أنتيغون شيئًا واضحًا: أن يراها أخيراً، فى هذه اللحظة ذاتها، وأن يراها تبكى. بل أكثر تحديداً: إنها تخطره ليرى دموعها. فعدم الرؤية واللامكان واللاموضع لإنسان "من غير مسكن ثابت" من أجل الموت، وكل ما ينتشل الجسد من أبيه فى الخارجية الظاهراتية، فهذا الذى يبكى نفسه من غير أن يرى نفسه فى العيون. وأما هذا الجانب الداخلى للقلب، وهذه الدموع غير المرئية، فهذا الذى يأتى إلى الدموع، وما يأتى إلى العيون بوصفه دمعًا، وهذا هو الألم الحميمى وغير المتناهى فى الوقت نفسه. إنه سر الليل الذى تطلب أنتيغون من أبيها أن يراه. إنها تطلب منه أن يرى، ويرى اللامرئى، بل أن يفعل المستحيل، المستحيل مرتين:

"أنتيغون - نعم تستطيع، إننى أراه، يندم على بلواه. فلقد كانت الأشياء الأقل عذوبة عذبة بالنسبة إلىَّ، وذلك عندما كنت أمسكه بين ذراعى.

أيهـا الأب، أنت يا من أحب، أنت يا من يغطيـه الظل تحت الأرض إلى الأبد الآن، وحتى هكذا، فـإنى أجـيبك، ولن تكون مـحرومًـا أبدًا من حبنا، فإلىَّ وإليها.

الجوقة – لقد نال حظه...

أنتيغون – الحظ الذى يرغبه.

الجوقة – أى حظ إذن؟

أنتيـغون – إنه الغريب الوحيد الذى تمنى من رآه يموت. فسريره تحت الأرض مـخبـوء جيدًا إلى الأبد. وإنه لا يترك خلفه حـدادًا يرفض الدمع. فانظر إذن إلى عينى أيها الأب. إنهما تبكيان وتندبان، ولا أدرى، للأسف! فكيف أستطيع أن أفعل لكى أضع فى يوم مـا حـدًا للحـزن الهائل الذى تتركه لى اليـوم. تعب! ربما تمنيت الموت فـوق تراب غريب. ولكن لماذا مت هكذا، من غيرى؟

(١٦٩٧ – ١٧١٠)

إن إتاحـة الفرصـة للمـرء لكى يرى أمام هذا المستحيل المضاعف وكى يرى دموعه وإتاحتها لأب أعمى وميت، فـهذا يبقى لأنتيغون طريقًا واحدًا هو الانتحـار. ولكنها تريد أيضًـا أن تنتحر فى هذا المكان؛ حيث دفن أبوها فى مكان لا يمكن العـثور عليـه ولا يمكن العـثور عليه بسـبب القسم الذى يذكرها به تيزيه. فـهذا اللا موضـع لا يعـد جزءًا من عملية

طوبولوجية (هندسة غير كمية. م.)، وإنما هو أمر أصدره يمين مقسوم، وقسم مطلوب بل مفروض حقيقة، ويعزه أوديب نفسه. فالتبعية، والرغبة، وقانون الآخر، هنا حيث هذا الأخير الآخر، نعم الأخير، أوديب الإنسان الأول (هيجل)، ومثل أوديب الإنسان الأخير (نيتشة) قد أراد ليس فقط أن يختفى، ولكن أن يصبح بالنسبة إلى خاصته صعب العثور عليه، وخارج حدادهم محمولاً وحاملاً لهم إلى هاوية حداد موشح بحداد حداده نفسه:

أنتيغون - فلنعد إلى هناك، يا عزيزتى.

إيسمن - لكى نفعل هناك ماذا؟

أنتيغون - ثمة رغبة تمتلكنى.

إيسمن - وما هى؟

أنتيغون - الرغبة فى أن أرى المثوى تحت - الأرضى...

إيسمن - مثوى من إذن؟

أنتيغون - مثوى أبينا، للأسف!

إيسمن - كيف يكون هذا مسموحًا لنا؟ ألا تفكرين؟ فكرى بأنه ميت وليس مدفونًا فى معزل عن الجميع.

أنتيغون - فليأخذونى إذن إلى هناك لكى أقتل نفسى بدورى.

(١٧٢٣ - ١٧٣٠)

وفى هذا الوقت، وفى لحظة هذا النذر، فإن تيزيه أثناء العودة يدعوهن إلى القسم. وإنه ليدعوهن إلى ابن زوس الذى يحمل (باسم) القسم. وإنهن لكى يبقين وفيات ليمين مقسوم، ولكى ينجين من الحنث باليمين، فلا يجب عليهن أن يرين، بأعينهن يرين المسكن المقدس والأخير للأب :

تيزيه - ماذا تنتظرون منى، يا أولاد؟

أنتيغون - نريد أن نرى بأعيننا قبر أبينا.

تيزيه - ولكن هذا شىء العودة إليه ممنوعة.

أنتيغون - ماذا تعنى أيها السيد، يا رب أثينا؟

تيزيه - إنه هو الذى منعنى منها يا أولادى. وإن أىَّ فان لا يجب أن يقترب من هذه الأمكنة ولا يزعج بصوته القبر المقدس الذى يستريح فيه. وإذا كنت أحترم أمره، فإنى سآخذ، كما قال لى، بلاداً مغلقة على الأحزان إلى الأبد. ولد جنى الله التزامنا، كما جناه ابن زوس الذى يسمع بالقسم كل شىء.

أنتيغون - إذا كانت هذه رغبته، فيكفى. وابعثنا إذن إلى تيبيز العتيقة، لكى، إذا أمكن هذا، نقطع الطريق على القتل الذى بدأ سيره من قبل باتجاه أخوينا.

(١٧٥٥ - ١٧٧٢)

إن هذا الاستطراد الطويل الذى قاله أوديب لكولون، بين باريس وچارناك، كان قد أملاه علينا، على نحو من الأنحاء وفى مقاربة أولى دستور عنوانه "قوانين الضيافة"، وهو دستور مسجل تحت الزجاج، أى يقرأ ولا يمس، وفوق السرير. سرير النوم والحب والحلم أو الاستيهام والحياة والموت: "بالضبط فوق السرير". ولقد هيأ رب الأمكنة الدستور فى هذا المكان، إنه "رب البيت" الذى، والأمر على عهدة الراوى، لم يكن له "هم آخر أكثر استعجالاً من جعل بهجته تشع على أى كان ممن يأتون فى المساء؛ لكى يأكلوا على طاولته ويستريحوا تحت سقفه من تعب الطريق..."

إن "رب البيت "ينتظر بقلق على عتبة بيته الغريب الذى سيراه ينبثق فى الأفق مثل محرر. وإذ يراه يأتى من بعيد، فإن رب البيت سيستعجل هاتفًا به: "ادخل بسرعة؛ لأنى خائف من سعادتى".

"ادخل بسرعة"، بسرعة، أى من غير تأخير وانتظار. ألا وإن الرغبة هى انتظار ما لا ينتظر. ويجب على الضيف أن يسرع. فالرغبة تقيس الزمن منذ إلغائه فى حركة دفن الغريب. الغريب هنا هو الضيف المنتظر، وليس فقط شخص نقول له "تعال" "ادخل"، ادخل من غير انتظار،أسرع إلينا من غير انتظار أسرع فى الدخول، "تعال إلى الداخل"، "تعال إلىَّ"، ليس فقط نحوى ولكن تعال إلىَّ: احتلنى، خذ مكانًا فى، وهذا يعنى أيضًا، خذ مكانى كذلك. لا تكتف بالمجئ إلى لقائى أو إلى "بيتى". فاعبر

العتبة، تعبير يعنى ادخل وليس فقط اقترب أو تعال. وهذا منطق غريب، ولكنه جد موضح بالنسبة إلينا، إنه منطق رب بيت غير صبور ينتظر ضيفه وكأنه محرر، محرره. وإن هذا ليعنى كما لو أن الغريب يمتلك المفاتيح. وهذا هو وضع الغريب على الدوام، سواء كان ذلك فى السياسة أم كان ذلك فى مجيئه بوصفه مشرعًا يصنع القانون ويحرر الشعب أو الأمة إذ يأتى من الخارج ويدخل إلى الأمة. أو إلى البيت، إلى السكن الذى يسمح بالدخول بعد أن أرسل نداء إليه. وإن هذا ليكون "كما لو أن" (إن التعبير "كما لو أن" هو الذى يصوغ هنا القانون دائمًا) الغريب، مثل أوديب فى النتيجة، بل مثل ذلك الذى لما كان سره محفوظًا فى مكان الموت، فإنه سيذهب إلى إنقاذ المدينة أو إلى وعدها بالسلام عن طريق العقد الذى قرأناه، "كما لو أن" الغريب، إذن، يستطيع أن ينقذ رب البيت وأن يحرر سلطة مضيفه. وإن هذا ليكون "كما لو أن" البيت قد كان، بوصفه ربا للبيت، سجين مكانه وسلطته وهويته وذاتيته (تعد ذاتيته رهينة). إنه إذن رب البيت، الداعى المضيف الداعى هو الذى يصبح رهينة – وهو الذى كان على الدوام كذلك فى الحقيقة. ويصبح الضيف، وهو الرهينة المدعوة، داعى الداعى ورب الضيف. ويصبح الضيف ضيف الضيف. وهكذا، فإن المضيف يصبح ضيف الضيف.

ولقد تجعل هذه الاستبدالات من الجميع ومن كل واحد رهينة للآخر. وهذه هى قوانين الضيافة. وإنها لتتناسب مع الصعوبات المعلنة،

والآراء المتعارضة المعبر عنها، وذلك منذ السطور الأولى للكتاب. وهى مروية بداية. يرويها الراوى نفسه، أى ابن الأخ، ويرويها شخص من العائلة ليس هو الابن من الخط المباشر، والذى سيتصرف بما يشبه قاتل أبيه. ولربما ستستبق هذه الصعوبات حتى قبل الاستشهاد بقوانين الضيافة "تحت الزجاج". فهل يمكن صياغتها؟ نعم، من غير ريب، وذلك تبعًا لتناقض ظاهرى جد بسيط، أى تبعًا للتزامن، ولا "فى الوقت نفسه" لفرضيتين متناقضتين: "إننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نأخذ وألا نأخذ، وأن نكون هنا وألا نكون هنا، وأن ندخل حين نكون فى الداخل".

إن استحالة هذا الـ"فى الوقت نفسه"، هو فى الوقت نفسه ما يحصل مرة وفى كل مرة. وهذا ما سيحصل، وهذا ما يحصل دائمًا. فنحن ناخذ من غير أخذ والضيف يأخذ ويستقبل، ولكن من غير أن يأخذنهم، سواء كان من دعاه أم زوجته أم عمة الراوى. وهكذا، فإننا ندخل إلى الداخل: إن رب البيت هو بيته، ولكنه دخل مع ذلك إلى بيته بفضل الضيف - الذى جاء من الخارج. إنه يدخل إلى بيته بفضل الزائر وبفضل ضيفه. وإن هذا التناقض الباقى هو تناقض تام، كما يجب أن يكون. ولا يمكن للحدث أن يستمر مع ذلك: "إن هذا لا يدوم سوى لحظة..." وذلك كما يحدد الراوى، "... ولأننا أخيراً، لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نأخذ وألا نأخذ، وأن نكون هنا وألا نكون، وأن ندخل حين نكون فى الداخل".

إن هذه المدة من غـيـر مـدة وهذا الردح من الزمن ولحظة هذه اللحظة التى تلغى نفسها وهذه السرعة غير المتناهية التى تنعقد فى ضرب من التوقف أو من الاستعجال المطلق هى ضرورة لم نعد نستطيع معها حيلة: إنها تفسر أننا نحس دائمًا متأخرين، وإذن، وفى الوقت نفسه، نستسلم دائمًا للاستعجال؛ راغبين فى الضيافة أو فى الرغبة بوصفها ضيافة، وفى قلب ضيافة تثير الرغبة دائماً.

وإلى أن نعلق عليها فيما بعد أثناء المناقشة فسنكتفى بالإشارة بداية إلى أزمنة التعاقب غير المحتملة والأنماط الزمنية والمتناقضة لهذه القوانين وتسلسل الأحداث المستحيل لهذه الضيافة، وكل ما تكنيه السخرية الخفية بالصعوبات. فالصعوبات هى الأشياء التى لا تسلم نفسها، وهى التى عندما تبلغ حدها تتجاوز نظام الممكن بوصفه "صنعًا"، "فاتورة" "هيئة". ويعد ما لا يصنع هنا، كما يبدو، جزءاً من الزمن. ولهذه الصعوبات على الدوام شكل ما يصبح زمنًا للزمن. ولعلنا نستطيع أن نزعم هذا أيضًا بالنسبة إلى زمن الضيافة الذى لا يحصى. فلننشر إلى مسجلى الزمن، وإلى الميقات الزمنى لهذه الحبكة:

صعوبات

(عندما يضم عمى أوكتاف عمتى روبيرت بين ذراعيه، فإنه لا يجب على أحد أن يعتقد بأنه كان الوحيد الذى يضمها. فثمة مدعو كان قد

دخل، بيد أن روبيرت التى كانت قد أعطت نفسها كلها لحضور عمى، لم تكن لتنتظره. وأثناء خشيتها ألا يأتى المدعو لأن روبيرت كانت تنتظر مدعواً حزمه لا يقاوم، انبثق المدعو من خلفها. وكان هذا بالضبط فى اللحظة التى دخل فيها عمى لكى يباغت هلع عمتى الراضى، والتى باغتها المدعو. ولكن هذا لم يدم فى ذهن عمتى سوى لحظة. وكان عمى مجدداً على وشك أن يضم عمتى بين ذراعيه. فهذا لم يدم سوى لحظة... والسبب أخيراً، هو أننا لا نستطيع فى الوقت نفسه أن نأخذ وألا نأخذ، وأن نكون هنا وألا نكون، وأن ندخل حين نكون فى الداخل. وربما يكون عمى أوكتاف يطلب كثيراً حين كان يريد أن تمتد لحظة الباب المفتوح، ومع ذلك فقد كان كثيراً إذا استطاع أن يحظى بأن يظهر المدعو عند الباب، فينبثق فى اللحظة نفسها من خلف روبيرت لكى يسمح لأوكتاف أن يشعر المدعو بنفسه، وذلك عندما أقبل من الخارج مستعيراً من المدعو حركة فتح الباب. ولقد استطاع من هنا، أن يراهما مع الشعور بأنه هو أوكتاف، الذى باغت عمتى.

لا شىء يمكن أن يعطى فكرة أفضل عن عقلية عمى أوكتاف من هذه الصفحات المخطوطة التى وضعها تحت الزجاج، وأنشأ لها إطاراً لكى يعلقها على جدار الغرفة المحفوظة للزوار، وبالضبط فوق السرير، مع بعض الزهور الذابلة على الإطار ذى الأسلوب القديم.

قوانين الضيافة

بما إن رب البيت لم يكن يملك همًا أكثر استعجالاً من أن يجعل سروره يشع على أى شخص يأتى فى المساء؛ لكى يأكل على مائدته ويستريح تحت سقفه من وعثاء الطريق، فإنه ينتظر الغريب بقلق على عتبة بيته؛ لكى يراه يبزغ عند الأفق وكأنه محرر. وإن رب البيت إذ يراه يأتى من بعيد، فإنه يستعجل هاتفًا به: "ادخل بسرعة؛ لأننى أخاف من سعادتى").

لقد نقلنا فى المرة الأخيرة موضع الغريب عن موضعه بشكل غريب إلى حد ما، وذلك حين قلبنا النظام أو الاتجاه، وفى الحقيقة حين قلبنا معنى القضية نفسها. ونحن إذ نترك أنفسنا لتقودها إعادة قراءات موجزة لنصوص أفلاطون (كريتون، السفسطائى، السياسى، الدفاع عن سقراط)، أو لنصوص سوفوكل (أوديب فى كولون)، فإننا نكون قد تركنا أنفسنا؛ كى تسائلها وجوه معينة للغريب. فهى تذكرنا بأمر مقدم: قبل سؤال الغريب بوصفه موضوعًا، وعنوانًا لقضية، وبرنامجًا لبحث، وقبل الافتراض هكذا بأننا نعرف من قبل من يكون، وماذا يرد أن يقول؟ ومن هو الغريب؟ وقبل هذا بالذات، كانت توجد بكل تأكيد أيضًا قضية الغريب بوصفها القضية - الطلب الموجه إلى الغريب (من تكون؟ ومن أين جئت؟ وماذا تريد؟ وهل تريد أن تأتى؟ وإلى أين تريد أن تأتى؟ إلى آخره)، ولكن توجد خصوصًا، وبالأحرى أيضًا، قضية الغريب بوصفها

قضية آتية من الخارج. ولقد يعنى هذا إذن أنها قضية آتية من الإجابة أو من المسؤولية. فكيف نجيب على كل هذه القضايا؟ وكيف نجيب أيضًا؟ وكيف نجيب عن ذاتنا أمامها؟ بل أمام قضايا هى طلبات كذلك، بل هى رجاء؟ وبأى لغة يستطيع الغريب أن يوجه سؤاله؟ وأن يتلقى أسئلتنا؟ وبأى لغة نستطيع أن نسائله؟

"لغة"، إننا ندرك هذه الكلمة بمعنى ضيق ومعنى واسع فى الوقت نفسه. وإن واحدة من الصعوبات العديدة التى تقف أمامنا، مثل ضبط توسع متصور الضيافة أو متصور الغريب، إنما هى صعوبة هذا الاختلاف، ولكن أيضًا صعوبة هذا الالتحام الدقيق إلى حد ما، وصعوبة هذه البنية بين معنى يقال إنه واسع، ومعنى يقال إنه ضيق. أما بالمعنى الواسع، فإن اللغة، أى تلك التى نتوجه بها إلى الغريب، أو تلك التى ندركه بها، إذا كنا ندركه، هى مجموع الثقافة أى القيم والمعايير والمعانى التى تسكن اللغة. ولذا، فإن الكلام باللغة نفسها، ليس فقط عملية لسانية. فالأمر يتعلق بالأخلاق عمومًا. ولنقل بهذه المناسبة: من غير أن يتكلم المرء اللغة القومية نفسها، فإنه يستطيع أن يكون بالنسبة إلىَّ "غريبًا" بدرجة أقل إذا تقاسم معى ثقافة، مثل طريقة عيش مرتبطة بغنى معين، إلى آخره. وإنه ليكون بالنسبة إلىَّ كذلك ذلك المواطن الذى ينتمى إلى ما كنا نسميه البارحة (ولكن لا يجب التخلى بسرعة عن هذه اللغة، حتى وإن كانت تستدعى حذرًا نقديًا) "طبقة اجتماعية" أخرى.

وعلى نحو من الأنحاء على الأقل، فإن ما أشترك به مع برجوازى فلسطينى مثقف، لا أتكلم لغته، هو أكثر مما أشترك به مع فرنسى ممن سيكون بالنسبة إلىَّ، لهذا السبب الاجتماعى والاقتصادى أو لأى سبب آخر، وتحت مظلة هذه العلاقة أو تلك، أجنبيًا أكثر. وإننا، على العكس من ذلك، إذا أخذنا اللغة بالمعنى الدقيق، والذى لا يغطى مفهوم القومية، فإن برجوازيًا مثقفًا إسرائيليًا سيكون، بالنسبة إلىَّ أجنبيًا أكثر من عامل سويسرى، وفلاح بلجيكى، وملاكم كيبيكى أو شرطى فرنسى. وسنجد أن قضية اللغة، بالمعنى الضيق كما نقول، بل إن اللجهة الاستدلالية التى لا تمتد إلى المواطنة (تعنى أن الفرنسيين، والكيبيكيين، كما تعنى أن الإنكليز، والأمريكيين يستطيعون أن يتكلموا بالإجمال اللغة نفسها) تنخرط دائمًا، وبألف شكل فى تجربة الضيافة. ولقد تمر الدعوة والاستقبال والملجأ والمأوى بقناة اللغة أو بتوجيه الخطاب إلى الآخر. وكما يقول هذا ليفيناس من وجهة نظر أخرى، فإن اللغة ضيافة. ولقد كنا نسأل أنفسنا أحيانًا إذا كانت الضيافة المطلقة، المبالغ بها، وغير المشروطة لا تقتضى تعليق اللغة، لغة معينة ومحددة، وكذلك تعليق التوجه إلى الآخر. ثم ألا يجب إخضاع إغواء الطلب إلى الآخر الذى هو من يكون، وما يكون اسمه، ومن أين يأتى، إلى آخره؟ ثم ألا يجب الامتناع عن طرح الأسئلة عليه والتى تعلن عن كثير من الشروط المطلوبة، وهذا يعنى إذن أنها تعلن عن حدود لضيافة مرغمة ومتاخمة فى الحق وفى الواجب؟ وهذا يعنى إذن فى اقتصاد الطوق؟ وسيراقبنا، من غير توقف،

هذا البرهان الواقع بين حدين، بين الضيافة غير المشروطة والتى تتجاوز الحق والواجب أو حتى السياسة، من جهة، وبين الضيافة التى يحاصرها الحق والواجب، من جهة أخرى. ولقد تستطيع إحداهما على الدوام أن تفسد الأخرى. ويبقى هذا الإفساد غير قابل للاختزال. وإن لمن واجبه أن يبقى. وإنه لحقيق أن هذا التجريد ("تعال، ادخل توقف عند بيتى، إنى لا أسأل عن اسمك، ولا أطلب أن أكون مسؤولاً، كما لا أتحرى من أين أتيت ولا إلى أين ستذهب") يبدو أكثر لباقة بالضيافة المطلقة التى تقدم العطاء من غير تحفظ. ومع ذلك، فلا يزال بعضهم يرى فيها ممكنًا للغة. ذلك لأن الصمت يعد طريقة للكلام الممكن. وعلينا من غير توقف أن نجادل بين هذين التوسعين لمتصور الضيافة ومتصور اللغة. وسنعود إلى نظامى قانون الضيافة: غير المشروط أو المبالغ فيه من جهة، والمشروط والقانونى - السياسى، بل الأخلاقى من جهة أخرى. وتوجد الأخلاق فى الحقيقة محدودة بين الاثنين، وذلك تبعًا لضبط المسكن على قاعدة الاحترام والعطاء المطلقين أو على قاعدة التبادل والتناسب والمعيار إلى آخره. أما ما يخص توسع اللغة لنحدد بسرعة كبرى اتجاهين للبحث وبرنامجين أو إشكاليتين. وسنرى أنهما يتحددان معا فى اللغة "بالمعنى الضيق"، فى اللغة الطبيعية أو القومية التى ينهل الخطاب منها والتعبير والبيان.

١ - إن سيارة هذه "اللغة التى نحملها معنا"، كما قلنا هذا منذ قليل، لا تنفصل عن كل أجهزة التبديل التقنية والتى لا حدود لدقتها وتعقيدها من حيث المبدأ (وليس الهاتف الجوال سوى وجه من الوجوه)، كما لا تنفصل، من جهة أخرى، وإذا أمكن القول عن ما يسمى التأثير - الذاتى الذى نتفق أن نقول عنه إنه ينتمى، كما هى حال إمكانياته الأكثر خصوصية، إلى الانتقال الذاتى للحى عموماً. وهل توجد ضيافة من غير الاستيهام، وعلى الأقل، من غير هذا الحكم- الذاتى؟ وهل تكون الصورة المفضلة هى من هذا التأثر الذاتى والمنتقل ذاتيًا والذى يشكل التفاهم الكلامى جزءًا منه؟

٢ - إذا كان الاسم الخاص لا ينتمى إلى اللغة وإلى العمل الجارى للغة التى يهيمن عليها، وإذا - كما حاولت أن أبرهن - كان الاسم الخاص لا يترجم كما تترجم أى كلمة من كلمات اللغة (الاسم peter ليس ترجمة للاسم (Pierre) فما النتائج التى نستخلصها فيما يخص الضيافة؟ إن هذه تفترض نداء الاسم الخاص بإمكانه المحض وتذكره (إليك، إليك بالذات أقول "تعال"، "ادخل"، "نعم")، كما تفترض محو اسم العلم نفسه ("تعال"، "نعم"، "ادخل"، "بغض النظر عمن تكون ومهما يكن اسمك ولغتك وذكر أم أنثى ونوعك، وسواء كنت إنسيا أم حيوانًا أم إلهيًا...[١٢].

إن غرابة الإجراء الذى نمارسه، ولا نزال فيه أيضًا، أنه يقيدنا بضرب من القانون. ويستطيع هذا القانون أن يصفه أيضًا بوصفه تقاطع لغات أو تقاطع شرع. فنحن من جهة نجذب الأشياء نحو صياغة عامة ومجردة. ويكون ذلك أحيانًا إذ نسائل تاريخنا، لاسيما من خلال النصوص الأدبية أو الفلسفية. وإن بعض الأمثلة، من جهة أخرى، من بين أمثلة أخرى كثيرة ممكنة تعطينا منافذ على حقل المستعجلات الحالية، سواء كانت سياسية أم أكثر مما هى سياسية (وذلك لأن الأمر ينطبق بالضبط على السياسى والقانونى). ولكن هذه المستعجلات لاتحيِّن فقط البنى التقليدية. فهى تستأثر باهتمامنا ونحن نتناولها بالنظر هنا حيث تبدو كما هى نفسها هادمة لهذه الموروثات أو للتأويلات التى تعد جزءًا من هذه التأويلات. ولقد حاولنا أن ندل على هذا مع التقانات الهاتفية الجديدة وبالطريقة التى تؤثر فيها على تجربة المكان والأرض والموت إلى آخره. أما ما يخص بنية الرهينة، فيجب أن نحلل ضربًا من القانون أو من التناقض الجوهرى وشبه غير التاريخى. وإننا لنستطيع أن نفعل هذا انطلاقًا من مثل عتيق أو انطلاقًا من عبارات أخلاقية لليفيناس، ولكن أيضًا انطلاقًا من هذا الذى يحول هذه الإشكالية إلى تجارب جديدة بل إلى حروب للرهائن جديدة. فما يجرى فى تشيتشينيا مثلا، يجب أن يحلل من هذا المنظور، وذلك فى اللحظة التى يصبح فيها أخذ الرهائن سلاحًا رهيبًا فى مسار حرب لم نعد نعرف هل هى حرب أهلية، أم حرب للأنصار (بالمعنى الذى يعطيه

شميت لهذا التعبير)، أم حرب تضع المواطنين بعضهم فى مواجهة بعض تارة، والإخوة فى الدين والغرباء إلى آخره تارة أخرى. فالرهائن لم يعودوا سجناء حرب يحميهم حق الحرب أو حق البشر. ولقد أصبح أخذ الرهائن تقليدياً فى الصراعات الفردية التى تضع المواطنين بعضهم فى مواجهة بعض والذين لم يعودوا يريدون أن يكونوا معًا، وهذا يعنى أنهم يتطلعون إلى أن يصبحوا غرباء محترمين مثل المواطنين فى البلدان الأخرى- ولكن مثل بلدان لا تزال غير موجودة، مثل دول قادمة. وإن هذه التغييرات فى البنى الحدودية للدول القومية يتضاعف، وليس فقط فى أوروبا. (ومهما يكن لغز هذا الاسم و"الشىء" الذى يحيل إليه، فإن "أوروبا" ربما تشير إلى الزمان و المكان المناسبين لهذا الحدث الفريد. لقد تلقى حق الضيافة العالمى فى أوروبا تعريفه الأكثر جذرية والأكثر صياغة من غير ريب- ونجد ذلك فى نص كانت "نحو السلام المستمر"، والذى لا نتوقف عن الإحالة إليه، كما نجد ذلك فى كل التقاليد التى تحمله). فالأوربيون (يوغسلافيا السابقة)، أو الهوامش الأوربية (روسيا والاتحاد السوفياتى السابق) وهذه الحروب ليست ربما - حرفياً أو بكل دقة - حروباً استعمارية أو حروب تحرير تقودها الشعوب المستعمرة، ولكننا نعطيها غالباً صورة حركات إعادة الاستعمار أو إلغاء الاستعمار.

لقد أحببت، لو أنى كنت أملك الوقت، ولو أنه كان لائقًا إعطاء مذكرة تميل نحو السيرة الذاتية لآرائى، أن أدرس التاريخ الحديث نسبياً

للجزائر من هذا المنظور. إذن إن هذه المؤثرات على الحياة الحالية للبلدين، الجزائر وفرنسا، لا تزال حية، وفى الحقيقة لا تزال قادمة. وإننا لنجد فيما كان، فى الدستور الفرنسى، ليس حماية ولكن مجموعة من الأقاليم التابعة لفرنسا، تاريخ الغريب، إذا أمكن القول، وتاريخ المواطنة وصيرورة الحدود الفاصلة لمواطنين لهم نصيب كامل لمواطنين من ذوى المنطقة الثانية أو من اللا مواطنين، وذلك منذ ١٨٣٠ وإلى أيامنا هذه. وهو تاريخ بالغ التعقيد ومتحرك ومتراكب ولا يوجد له على حد معرفتى مثيل آخر فى العالم وفى مجد تاريخ الإنسانية. وإنى لأحيل أيضًا إلى المقال الذى يحمل العنوان "عناصر موضوع الوطنية فى الجزائر"، كتبه لويس أوغستان باريير، فى عدد Plein Droit والذى أشرنا إليه فى بداية الحلقة الدراسية. فلقد كان مسلمو الجزائر فى بداية الاستعمار وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية، ما كنا نسميه "قوميين فرنسيين"، ولكن لم يكونوا "مواطنيين فرنسيين"، وهذا تمييز دقيق ولكنه حاسم. ولم يكونوا فى العمق يملكون مواطنية دقيقة من غير أن يكونوا غرباء فى المطلق. ففى لحظة ضم ما كنا نسميه حينئذ فى مرسوم تموز ١٨٤٣ "الأملاك الفرنسية فى شمال أفريقيا"، فقد ظل سكان هذا البلد المسلمون عربًا أو بربرًا واليهود خاضعين إلى قانون طائفى. وبعد ثلاين سنة، أى عام ١٨٦٥، استفاد السكان المحليين من حق الصفة فرنسى، وصاروا قادرين هكذا أن يطلبوا أعمالاً مدنية، ولكن بصفة الفرنسى من غير المواطنية ولقد كانت النصوص مع ذلك ترى أن كل كائن محلى فرنسى

ولكنه ليس مواطنًا يستطيع أن يحوز المواطنية إذا تخلى، وفقًا لشروط معينة، عن وضعه الخاص، وإذا وافقت السلطات العامة على هذا، ذلك لأنها هى الحكم الأخير بهذا الخصوص. ولقد عجل بالحصول على المواطنية الفرنسية بالنسبة إلى اليهود المحليين، وذلك بموجب المرسوم الشهير كريميو فى ٢٤ تشرين الأول ١٨٧٠، والذى ألغى بعد ذلك فى عهد فيشى، من غير أقل تدخل أو طلب من الألمان الذين كانوا يحتلون حينئذ جزءًا من البلد الأصلى. فلقد كانت الحرب على الدوام هى التى تحرك الأشياء. فبعد الحرب العالمية الأولى (وعدد كبير من الموتى الجزائريين على الجبهة)، صدر قانون فى شهر شباط ١٩١٩ مقدمًا خطوة أكثر، ومانحًا المواطنة الفرنسية لمسلمى الجزائر وذلك تبعًا لإجراء لم يعد يستلزم التحكيم التقديرى للدولة الفرنسية. ولكن كان هذا أيضًا فشلاً، فمن جهة نجد أن الدوائر الرسمية لم تشجع المسلمين، ومن جهة أخرى لأن هؤلاء كانوا يرفضون مواطنة يتمثل المقابل لها فى تخليهم عن وضعهم الشخصى (أى عن حقهم الدينى، إلى آخره). وفى النتيجة، كنا نمنحهم الضيافة فى المواطنة الفرنسية بشرط أن يتخلوا عن ما يرونه ممثلاً لثقافتهم، وذلك تبعًا لترسيمة هى الآن بالنسبة إلينا مألوفة. وكان ثمة تقدم آخر قبل الحرب العالمية الثانية (اقتراح بلوم- فيرلت المشهور) كان يضمن المواطنة من غير تخل عن الوضع الشخصى الإسلامى لكل الأشخاص الذين يفترض أنهم أدمجوا بسبب حالتهم فى الخدمة العسكرية وشهاداتهم الجامعية والتجارية والزراعية، وفى الدوائر

الرسمية أو السياسية. ولقد حصل الفشل مجدداً. وبعد الحرب العالمية الثانية، ومجدداً بسبب مشاركة الجنود الجزائريين فى الدفاع عن فرنسا وفى تحريرها، حدث تقدم جديد: صدر مرسوم فى ٧ آذار عام ١٩٤٤ يجعل المواطنة والمساواة هبة بين كل المواطنين الفرنسيين فى الجزائر من غير تمييز فى الأصل والعرق واللغة والدين مع الحقوق، والواجبات التى ينص عليها كل من التمهيد ومن المادة ٨١ من الدستور. ومع ذلك، فقد كان ثمة تمييز بين هيئتين من الناخبين، ولم يكن هذا غريباً من غير ريب، بيد أنه كان على الأقل واحداً من الأسباب التى أدت إلى الثورة التى أفضت إلى استقلال الجزائر. وقد كان ينتمى إلى الهيئة الأولى غير المسلمين وبعض المسلمين الذين تنطبق عليهم بعض الشروط (شهادات مدرسية، إلى آخره، خدمات مؤداة فى الجيش، أوسمة، مرتبة ضابط وصف ضابط، ونجد من بين صف الضباط عدداً من قادة الثورة فى عام ١٩٤٥). ودامت هذه الهيئة المضاعفة إلى حرب الجزائر. ولم تتوقف هذه "التعقيدات" حتى لحظات صدور ما يسمى القوانين"قوانين باسكوى" و"التطبيع"، الذى يخضع الجزائرين من الآن فصاعداً إلى الشروط نفسها التى يخضع لها الغرباء الآخرون فيما يخص مجيئهم إلى فرنسا (لقد أقرت اتفاقيات إيفيان ترتيبات خاصة تعفى المواطنين الجزائريين من تأشيرة الدخول إلى فرنسا: لقد مضى زمن اتفاقات إيفيان، وهذا ما أجابنا به أحد مساعدى السيد باسكوى عندما كنا نحتج على ما يسمى التطبيع).

وقبل أن نختتم اليوم، فلنقف عند حدود استباقين أو بروتوكولين.

فلننظر بداية إلى التمييز بين الضيافة غير المشروطة وإلى الحقوق والواجبات التى هى شرط الضيافة من جهة أخرى. وبعيداً عن شل الرغبة أو هدم مطلب الضيافة، فإن هذا التمييز يأمرنا أن نحدد ما يمكن أن نسميه باللغة الكانتية (بشكل تقريبى وقياسى، لأنهما بالمعنى الدقيق سيكونان مقصيين بالضبط فى هذه الحالة، ويجب التأمل فى هذا الإقصاء) الترسيمات الوسيطة. فبين قانون غير شرطى أو بين رغبة مطلقة فى الضيافة من جهة، وبين حق، وسياسة، وأخلاق شرطية من جهة أخرى، يوجد تمييز وتنافر جذرى ولكنه أيضًا لا ينفصل. وكل طرف يستدعى الآخر ويستلزمه ويخضعه للتقادم. وإنى إذا كنت أستطيع أن أقول: إنى أقيم العدل لضيافة غير مشروطة، فكيف أفسح بالضبط مجالاً لحق محدد وقابل للتحديد ومعين الحدود، وبكلمة أفسح مجالاً لضيافة محسوبة. وكيف أفسح مجالاً لسياسة وأخلاق واقعية تشتمل على تاريخ وتطور فعلى وتقدم وتشتمل باختصار على الكمال؟ وإذا أجابت السياسة والأخلاق والحق الأوامر الجديدة المتعلقة بأوضاع تاريخية غير معهودة، فهل تتناسب فى هذا فعلاً إذ تغير القوانين، وتحدد المواطنة على نحو آخر، والديموقراطية، والقانون الدولى إلى آخره؟ وهل يحدث ذلك إذ نتدخل واقعيًا إذن فى شرط الضيافة باسم اللا شرط، حتى ولو كان هذا اللا شرط المحض يبدو مستحيلاً الوصول إليه، ومستحيلاً الوصول إليه

ليس فقط بوصفه فكرة منظمة، فكرة بالمعنى الكانتى وبعيدة إلى ما لا نهاية، والمقاربة منها كانت على الدوام غير ملائمة، ولكن مستحيلاً الوصول إليها لأسباب بنيوية، و"تسدها" التناقضات الداخلية التى حللناها؟

وسيأخذ الاعتراض الثانى شكل الحاشية والمرجع. وستوضع كل الأمثلة التى اخترناها حتى الآن موضع البداهة التفوق لبنية الحق فى الضيافة وللعلاقة بالغريب، سواء كان ضيفًا أم عدواً. والمقصود هو نموذج زواجى، وأبوى، وقضيبية مركزية. وإن هذا ليتمثل فى الطاغية العائلى، وفى الأب، الزوج، ورب العمل، ورب البيت الذى يرعى قوانين الضيافة. فهو يمثلها وينحنى إليها لكى يجعل الآخرين ينحنون إليها فى هذا العنف لسلطة الضيافة، وفى هذه القدرة للهوية التى نحللها منذ بعض الأسابيع. ولقد تذكرنا نحن أيضًا، فى لحظة معينة، أن قضية الضيافة كانت قضية تمتد إلى قضية الأخلاق. وإن المقصود دائمًا هو ضمانة المسكن والهوية والحيز، وأن يضمن المرء حدوده، والأخلاق بما هى إقامة، وسكن، ومنزل، ومأوى، وعائلة، وبيت. ومادام هذا هكذا، فيجب علينا الآن أن نفحص الأوضاع التى لا تمتد الضيافة فيها فقط إلى الأخلاق نفسها، ولكن إلى حيث يمكن أن يبدو لها أن بعضهم، كما استطعنا قوله، يضع قانون الضيافة فوق "المناقب" أو فوق "أخلاق" معينة.

ولكى ندل على طريق هذه القضية الصعبة، فإننا نستطيع استدعاء تاريخ لوط وبناته المعروف جيداً. وليس هذا الطريق غريبًا على تقاليد

المثل الذى يذكره كانت فى "حق الإنسانية المزعوم فى الكذب"، وذلك بعد القديس أوغستان فى كتابيه الكبيرين حول الكذب. فهل يجب على المرء أن يسلم ضيوفه إلى الأشرار والمغتصبين والقتلة؟ أو أن يكذب عليهم لكى ينقذ أولئك الذين يأويهم والذين يحس بأنه مسؤول عنهم؟ ففى "سفر التكوين" (1.XIX وما بعدها)، نجد أن هذه هى اللحظة التى يبدو فيها لوط واضعًا قوانين الضيافة فوق كل شىء، وخاصة فوق الواجبات الأخلاقية التى تربطه بخاصته وعائلته وبناته أولاً. ولقد كان السادوميون يطلبون رؤية الضيوف الذين يأويهم لوط، أولئك الذين جاؤوا فى الليل إلى بيته. وتقول إحدى الترجمات: يريد السادوميون أن يروا هؤلاء الضيوف بغية "الإيلاج" بهم (وهى ترجمة شوراكى: "أخرجهم إلينا: أو لجوا بهم!")، وأما ترجمة أخرى فتقول على استيحاء: بغية "معرفتهم" (وهى ترجمة دهورم فى مكتبة البلياد: "أخرجهم إلينا لكى نتعرفهم"). وقد كان لوط نفسه غريبًا، جاء لكى يقيم عند السادوميين. ولكى يحمى، بأى ثمن من الأثمان، الضيوف الذين كان يأويهم، بوصفه رب عائلة وأبًا قديراً، فقد عرض بنتيه الأبكار على السادوميين. فالرجال لم يكونوا قد "ولجوا" بهن بعد. ويتبع هذا المشهد مباشرة، ظهور الله ورسله الثلاثة لإبراهيم الذى أضافهم فى بلوط مماريه. وسنعود إلى هذا فيما بعد. فهذا يعد بمنزلة المشهد الكبير المؤسس للضيافة الإبراهيمية. ولقد أعطى ماسينيون مرجعًا يمثل الحد الأكبر "للضيافة المقدسة" أو " الكلام المعطى".

"لقد جاء الرسولان إلى سادوم مساء./ وقد كان لوط جالسًا على باب سادوم. لوط يرى/ ينهض لدنوهم. إنه يسجد، فنحراه على الأرض./ إليكما إذن آدوناى./ ابتعدوا إذن باتجاه بيت خادمكما،/ وامضيا ليلتكما عنده، غطسا أقدامكم ثم اغسلا رأسيكما وتابعا طريقكما"./ يقولان: "كلا، لأننا سنمضى الليلة فى الطريق"./ فيلح عليهما كثيراً./ يتنحيان باتجاهه ثم يأتيان إلى منزله./ إنه يقيم لهم وليمة ويخبز الفطائر ويأكلون./ وقبل أن يناموا،/ فإن أهل المدينة، أهل سادوم، أحاطوا بالبيت،/ شبابًا وشيبًا، كل الشعب، ومن كل مكان./ صرخوا باتجاه لوط. قالوا له:/ "أين هم الرجال الذين جاؤوا إليك الليلة؟/ أخرجهم إلينا: سنلجهم!"/ خرج لوط إليهم، فى الباب./ أغلق الصفاق خلفه./ قال: "لا، يا إخوتى، لا تفعلوا سوءًا إذن!/ وإليكم إذن: عندى فتاتان لم يلج فيهن رجل./ سأجلعهن يخرجن إليكم، فافعلوا بهن ما هو خير فى أعينكم./ فقط لا تفعلوا شيئًا بهؤلاء الرجال،/ أجل، إنهم جاؤوا يستظلون بسقفى"(١٣).

السادومية والاختلاف الجنسى: يفسح القانون نفسه المجال لإجراء مماثل، ولنوع من تراتبية الضيوف والرهائن فى المشهد لجبل إفرائيم فى "القضاة". إذ بعد أن استقبل حاج فى الطريق مع خاصته فى بيت لحم، فقد تلقى مضيفهم زيارة من أهل بينى بيلياعال الذين طلبوا أن "يلجوا" ("بالمعنى الجنسى للتعبير"، كما يدقق المترجم) الحاج:

"الرجل، سيد البيت، خرج إليهم./ قال لهم: "لا يا إخوتى لا تفعلوا سوءًا إذن!/ أبعد إذ جاء هذا الرجل إلى بيتى،/ لا تفعلوا هذه الحقارة!/ إليكم ابنتى، العذراء، وإليكم خليلتها. سأجلعهن إذن يخرجن./ اغتصبوهن، افعلوا بهن ما هو خير بأعينكم./ ولكن لا تفعلوا شيئًا من هذه الحقارة مع هذا الرجل"./ لم يوافق الرجل على ما سمعوا./ أمسك الرجل بخليلته وخرج إليهم ،خارجًا./لقد ولجوا فيها، بخشوها الليل كله وحتى الصباح،/ ثم أرسلوها إلى طلعة الفجر./ جاءت الفتاة مع مطلع الصبح./ أغمى عليها مع انفتاح بيت الرجل،/ هنا حيث كان سيدها، وظلت حتى ظهور الضوء./ نهض سيدها فى الصباح(١٤).

إننا نعرف على نحو أفضل نهاية القصة بل نعرف بعثها، إذا جاز القول. فباسم الضيافة ترسل امرأة إلى كل الرجال، بل خليلة على وجه التحديد. وأما المضيف سيد المرأة، فقد "أخذ سكينًا كبيرًا، وأمسك خليلته ثم قطعها، تبعًا لعظامها، إلى اثنتى عشرة قطعة. وأرسلها إلى كل حدود إسرائيل. ولكل من رأى أن يقول: " إن هذا لم يكن ليرى ولم ير منذ اليوم الذى صعد فيه بنى إسرائيل من أرض مسيترام إلى يومنا هذا. فانتبهوا جيداً. خذوا النصيحة وتكلموا(١٥).

هذه هى قوانين الضيافة، فهل نحن ورثتها فى النتيجة؟ وإلى أى حد؟ وأين يقوم الثابت، إذا كان واحداً، خلال هذا المنطق وهذه القصص؟

إنها تشهد إلى ما لا نهاية فى ذاكرتنا.

آن ديفور مانتيل

دعوة

"لا يمكن لفعل الضيافة إلا أن يكون شعريًا"

چاك دريدا

إننى أريد استحضار ضيافة دريدا الشعرية فى هذه الصفحات، مع الصعوبة المتمثلة فى إخطار الليل وإخطار ما لا ينتمى فى الفكر الفلسفى إلى موضع العناية، والمرئى، والذاكرة. وإن هذا ليكون فى مقاربة صمت ينتظم الخطاب من حوله، والذى تكتشف القصيدة فيه، بيد أنه يكون دائمًا فى حركة الكلام ذاتها أو فى حركة الكتابة من الظهور. فإذا كان قسم من الليل ينضوى تحت اللغة، فإن الأمر ليعد كذلك أيضًا بالنسبة إلى لحظة الانمحاء.

يمكن أن نسمى هذا المنحدر الليلى للكلام الاستحواذ. فالمزور يستطيع أن يحاكى حركة الرسام أو أسلوب كاتب ما، ويجعل الاختلاف معهما غير مرئى، ولكنه لا يستطيع أبدًا أن يجعل استحواذهما استحواذًا له. وهذا ما يضطرهما كى يعودا باستمرار نحو هذا الصمت الذى وضعت فيه البصمات الأولى.

إن الاستحواذ(١٦) لدى دريدا فى هذه القصة الفلسفية، حول موضوع جميل للضيافة، ليتأخر فى رسم المحيطات لجغرافية - المستحيل والمحرم- الجوار. فالجوار لا يتعارض مع موضوع آخر جاء من الخارج يطوقه، ولكنه قد يتعارض مع "قريب القريب". وهذا مدار لا يطاق للحميمية التى تنهار فى الحقد، وإذا كان بإمكاننا قول: إن القتل والحقد يشيران إلى كل ما ينفى القريب، فذلك لأنهما يدمران من الداخل علاقة أصيلة للغيرية. وإن(١٧) (L'hostis) ليلبى الضيافة مثل الشبح الذى يذكر الأحياء بنفسه من غير قبول بالنسيان. ويعارض دريدا العقل المهدأ عند كانت بالوسواس الأول لذات تمنعها الغيرية أن تنغلق فى طمأنينتها.

عندما يقرأ دريدا سوفوكل چويس، كانت، هايدغر، سيلان، ليفانيس، بلانشو أو كافكا، فإنه لا يرافق نصوصهم فقط حاملاً إياها إلى درجة ثانية من الصدى، ولكنه "يستحوذ" عليها موضوعًا يشتغل عليه. وإنه ليتصرف منذ تلك اللحظة تصرف المصور الكاشف. ولقد تشهد تلك اللحظة؛ حيث يعلق فى حلقة الدراسات العليا على المشاهد الأخيرة لـ"أوديب فى كولون"، وذلك انطلاقًا من فكرة الضيافة المعطاة للميت و للأموات. وكان دريدا يشدد فيها على العصرية المطلقة، فى حين أنه كانت ضرورة هذه "الزيارة" الغريبة لمأساة سوفوكل تفرض نفسها على أولئك الذين يستمعون إليها. وإن الدعوة التى يوجهها إلى مؤلفين أموات أو أحياء لكى يتسكعون معه فى أنحاء موضوع ما، ما كانت

لتجعله يدير ظهراً "للقضايا المستعجلة التى تحاصرنا فى نهاية هذه الألفية"، وذلك لكلماته بالذات. فلقد كان - على العكس من ذلك، يدعم المواجهة.

يوجد فى هذه الحلقة الدراسية انضباط مسموع. وإن هذا ليعود كما أعتقد إلى التوافق الحميمى بين الفكر والكلام - إيقاعاتهما متوافقة - كما يعود إلى هذه التفعيلة للموضوع الذى يستحوذ على الفكر الفلسفى، ويستحوذ أيضًا، فى الآن ذاته، على الحد الذى ينجزه دريدا حين يعالج مصطلحًا إلى حد العودة إلى اللغز الذى يحمله.

ولهذا، فقد بدا لنا مهمًا أن ننقل جزءًا من الحلقة الدراسية كما هو. فنحن نسمع فيه هذا الإيقاع الفريد لفكر دريدا عندما يعلن عن نفسه. وإنه ليختلف جداً عن الكتابة التى يعد، بالنسبة إليها، صائغًا صبوراً. ولقد بدا لنا أنه من الممكن أن نفصل بين جلستين، لأنه فى داخل هذا "الطوق" كانت كل إشكالية الضيافة حاضرة من قبل (وكأنها عمل مفهوم فى كل جزء من أجزائه)، ولكن كان حاضراً أيضًا مسافة العنف القياسى ومسافة الصداقة التى تعطى لهذا الفكر وحدته، وعبقريته الخاصة.

لقد أثار دريدا نفسه صعوبة إعطاء بيان عن الكلام المفتوح فى الحلقة الدراسية وذلك فى تقريره عن الضيافة، فقال: "يجب تأويل مالا أريد أو مالا أستطيع قوله، الما لم يقل والممنوع والمار تحت الصمت

والمحاصر...". "إننا نجد فى هذه الأنحاء القضية المفتوحة للعلاقة بين الضيافة والسؤال، أى علاقة الضيافة التى تبدأ مع الاسم ومسألته أو تلك التى تنفتح من غير سؤال. وكذلك أيضاً: إننا نستطيع أن نحلم بما سيكونه تعليم شخص لن يمتلك مفاتيح معرفته الخاصة، ولن يدعيها. إنه قد يتيح الفرصة للبديل إذ يترك المفاتيح للآخر لكى يفك حصار الكلام.

إن هذا التعبير إذ "يتيح الفرصة للبديل"؛ ليبدو لى أنه الوعد الذى قطعه هذا الكلام على نفسه. وإنه ليجعلنا نفهم مسألة البديل بوصفها مسألة أساسية، وموسِّسه، وغير مفكر فيها فى تاريخ ثقافتنا. وسيكون هذا موافقة على المنفى، وبقول آخر الموافقة على المثول فى علاقة جبلية (وقد أقول تقريبًا أمومية)، ومع ذلك الموافقة بألم عوضًا من أن يحدث للفكر الإنسانى بطريقة ثابتة.

إن تأملات ديكارت بخصوص القبر والاسم والذاكرة والجنون الذى يسكن اللغة والمنفى والعتبة، لهى إشارات كثيرة تتجه إلى قضية البديل الداعى للذات لكى تعترف بداية بأنها ضيف.

حركة الكلام

إنه لمن الصعب على المرء أن يسمع شيئًا عن عدل الكلام من غير أن يقيس خطواته، أى إيقاعه والزمن الذى يحتاجه لكى يقوله. ولقد كتب كيركغارد يقول: إن "كيفية الحقيقة هى الحقيقة تحديداً"[١٨].

إننى أتعلق إذن بسمع هذا "الكيف" الخاص بفكر دريدا، أكثر مما أتعلق بالتمرين العاقر للتعليق. ولقد كان نيتشه[١٩] يلح قائلاً: يجب على الفيلسوف أن يكون له سمع مضاعف بالمعنى الذى يكون لنا فيه بصر مضاعف، أى يمتلك المرء أذنين من أكثر الآذان رهافة. "وهذا مقصد حساس لجوهر الكلام كان نيتشه يطالب به من أجل مؤلفاته". أيها الإنسان، أنت أيها الإنسان الأعلى، إحذر، فإن هذا الخطاب يتجه إلى أذنيك الدقيقتين، إلى أذنيك - فماذا يقول منتصف الليل؟

يجب علينا أن نتعلم ملاحظة غير المسموع تقريبًا. وكما يضيف فالسبب "فى هذا الذى لا نمتلك إليه منفذًا بوساطة التجربة المعاشة، هو أننا لا نمتلك أذنين لسماعه. ولنتصور بأن المقصود هو لغة جديدة تتكلم للمرة الأولى عن نظام جديد للتجربة. وتنتج فى مثل هذه الحالة ظاهرة جد بسيطة: إننا لا نسمع شيئًا مما يقوله المؤلف ولدينا وهم بأنه هنا حيث لا نسمع شيئًا لا يوجد شىء أيضًا[٢٠].

إن الانطباع الأول المستخلص من حلقة الدراسة هو أن ثمة قطعة موسيقية تعزف الآن وتجعل حركة الفكر نفسها مسموعة.

وإن كل شىء ليجرى كما لو أننا نشهد فكرة مفكرة فى اللحظة ذاتها للتلفظ بها. وإن هذا الذى يتفلسف هكذا بصوت مرتفع لا يبسط حبكة ملساء ومتواطئة، ولكنه يعرض التمزق، وإنه ليدع مجالاً للدهشة وللذى يقطع التفكير فى رعشة الهلع.

لماذا الهلع؟ تبدو الكلمة جد عنيفة لكى تقول فقط ما يدهش. ومع ذلك، فإن هذا هو المقصود، وليس المقصود هو الهلع الذى ينتجه التأثير المدمر أو القهرى للكلام نفسه، ولكن يمسك الكلام به ويجعلنا نقف للحظة أمامه مذعورين. وكما فى القطعة الموسيقية، فإن علامات الصمت تجعل السطر اللحنى يدخل فى حوار مع الصمت الذى يدعمه، وإن الكلام الفلسفى ليتزوج المنطق الدقيق للاستدلال؛ لكى يفاجئ البدهى فى لحظة من اللحظات على نحو أفضل. ونحن نسمى هذه اللحظة عادة الإحراج، كما نسميها التقاطع المحير للطرق.

إننا عندما ندخل إلى مكان مجهول، فإن الانفعال الذى نحس به هو دائمًا انفعال لقلق لا يعرَّف. ثم يبدأ بعد ذلك العمل البطىء لتدجين المجهول، ورويداً رويداً يتلاشى الانزعاج. وثمة ألفة جديدة تتبع الذعر الذى يستثيره فينا انقطاع "كل الآخرين". فإذا كان اللقاء مع ما لا يعرفه الجسم مباشرةً فى واقع يأسره فى ردود فعله الغريزية الأكثر قدمًا، فكيف يستطيع الفكر أن يزعم أنه يمسك بالآخر، تمامًا، من غير اندهاش؟ وما دام الحال كذلك، فإن الفكر ليكون فى جوهره قدرة على السيطرة. وإنه لا يتوقف عن أخذ المجهول إلى المعروف، وتقسيم السر الخفى لكى يجعله جزءًا منه ويضيئه ثم يسميه.

وإذ كان ذلك كذلك، فما الذى يجرى عندما تقف عيوننا على الكلمات: "الضيافة، المجاورة، الانحصار، الحقد، الغريب...". وحتى لو

وجدنا فيها خلال لحظة "الموضع الآخر"، فإنها تكون عما قريب متماثلة مع مشهد ممهور بالمظهر الخارجى لفكر ذاكرتنا. وإنه لمن المحتمل أن يكون الاستعمال الفلسفى للسخرية فى لحظة معينة، وذلك من سقراط إلى كيركغارد، قد استطاع بث القلق فى الفكر. ولكن لنعد إلى الرعب الذى يثيره ولوجنا إلى مكان مجهول تجمدنا الغرابة فيه قبل أن نعتاد عليه بالتدرج. فهل يكفى الكرب المثار لكى يحفظنا أحياء، ولكى يمنع صيرورة التعود هذه؟ وهل نستطيع واقعيًا أن نتكلم عن الغيرية سواء كانت مقولةً فقط أم كانت مفكرًا فيها، وذلك من غير أن يعانى الفكر للحظة من هذا الفعل؟ إن الفكر فى العادة لا يعانى، على الإطلاق. إنه يفكر "الآخر"، (الضيف)، على نحو سيادى، وإنه ليعبر إلى فحص سؤال آخر. ومع ذلك، فإنه فى بعض الأحيان يدع نفسه للاضطراب. ولقد تكلم ليفانيس جيداً عن هذا. إن واحداً من أسماء هذا الاضطراب فى الفلسفة، هو الدهشة. ولكن الدهشة تلفتنا نحو هذه اللحظة؛ حيث يستسلم الرعب أمام الاستقامة المألوفة، مكتشفًا درجات أخرى للمرور، وبصمات أخرى للاعتيادى.

إن الدهشة، على نحو دقيق، هى ما يثير كلام دريدا فينا. فكلامه يرغمنا أخيراً على التفكير، ولا يرغمنا فقط أن نتخيل أنفسنا ونحن نفكر. وإنى لأضيف، إنه يتبنى مغامرة الآخر أيضًا فى لعبة الحلقة الدراسية. فهو يقبل أن يغامر بأن يكون مُساء الفهم، ومساء التأويل،

ويقبل أن يكون إلهًا وشيطانًا أو يقبل أيضًا أن يقاطع بحمية، وحينئذ يستطيع الخطاب أن ينحرف عن مجراه لكى يصار إلى تدشين حوار لا شىء قد تم منه تسجيلاً. وأريد أن أحيى الشجاعة التى تحمل الكلمة الفلسفية كى تجعلنا نخلى مساكن الفكر هذه حيث يقوم العقل سيداً، وذلك عندما تجعل الدهشة من نفسها، للحظة، ضيفاً.

تفعيلة الفكر حول الليل

الذى يمسكه. صور الاستحواذ.

ما هذا "الليل" الذى يتقطع الكلام الفلسفى على أساسه؟ إن چان باتوشكا فى كتابه الجميل جداً "دراسات هرطقية"، والذى نشره سراً فى براغ، قد جعل الليل يتعارض- وهو يفهم هنا بوصفه صورة أنطولوجية - مع قيم النهار. "ومطلوب من الإنسان أن يفسح مجالاً كى يتصاعد القلق فيه، وعدم القبول، والمعمى، وهذا الذى تشيح الحياة العادية عنه بغية العبور إلى نظام النهار[٢١]. ولقد فك باتوشكا فى كيانية المعرفة النهارية أزمة العالم المعاصر وانحطاط أوروبا. فأن يفكر المرء انطلاقًا من قيم النهار، فهذا يعنى أن ما يحركه هو إرادة تحديد الواقع وقهره فقط لغايات تراكمية ومقتطعة لصالح القيم التقنية. فإن نفصل المظلم عن المضىء، فهذا يعنى أن نكابد خرابه، وهذا ما تنبأ به باتوشكا، فى حين إنه كان يجب - على العكس من ذلك - أن نحمل نظرتنا إلى عتبة هذه

الظلمة. ويعد تفكيك الوضوح فى انتمائه إلى الليل أيضاً، طرقًا يشقها تفكير دريدا.

ولأن هذه الضلالات قد ظهرت في مجرى حلقة الدراسة، وهى ضلالات أوديب وأنتيغون، فإننى أريد أن أعود لحظة إلى أنتيغون كما يؤولها باتوشكا.

إن شخصية أنتيغون الأسطورية لسوفوكل لتأسرنا لأنها تقوم قريبًا من الأصول. "إنها من أولئك الذين يحبون وليس من أولئك الذين يكرهون". هكذا كتب باتوشكا، ولكن هذا الحب ليس هو الحب النصرانى، إنه يعنى "الحب بوصفه غريباً على الوضع الإنسانى، والمنبثق فى شطر الليل الذى هو شطر الآلهة"[٢٢] ويبين باتوشكا فى المواجهة بين كريون وأنتيغون أن قوة القانون التى يمثلها كريون تخضع للخوف فى الواقع، لأنه "إلى الخوف يستند فلك النهار، والدولة كما يتصورها". ويمثل هذا الخوف، تحت قناعه الأخير، الخوف من الموت. "وهكذا تؤكد كريون نفسها، من غير أن يدرى، ارتباطها إزاء الآخر، وقانون الليل. وإنه لمن غير المجدى تهديدها بالموت[٢٣]". ولقد كتب باتوشكا هنا ضد ما ربط وعينا باحتكار معنى كان يعتقد أن فى مستطاعه استعماله. "وتمثل الأنتيغون لسوفوكل التذكير بأمل غير محدود، وهو تذكر كان تفكير كريون قد حجبه تماماً فينا: إنه يعنى أن الإنسان لا ينتمى، وأن معناه ليس هو المعنى، وأن المعنى الإنسانى يصل إلى النهاية عندما نلامس

شاطئ الليل، وأن الليل ليس عدمًا، ولكنه ما "يكون" بالمعنى الدقيق للكلمة[٢٤]".

يمثل الليل، بالنسبة إلى باتوشكا، "الانفتاح على ما يزعزع". وإنه ليطلب منا أن نعبر تجربة ضياع المعنى، وهى تجربة تنثال منها أصالة الفكر الفلسفى. وعندما يستدعى دريدا فكر باتوشكا حول تجربة الجبهة خلال الحرب العالمية الأولى[٢٥]، فإن هذا يمثل الحد الأقصى لمتصور الضيافة الذى يضبطه. ويكتب الفيلسوف التشيكى أن العدو فى تجربة الجبهة ليس هو نفسه، إنه "المتواطئ معنا فى زعزعة النهار. وهنا ينفتح إذن ميدان للصلاة عميق، وذلك من أجل العدو: تضامن المزعزعين[٢٦]. ويتمثل الموت لكى تحيا حقيقة مساءلة المعنى وليس من أجل إعطاء التباهى بالجواب لهذا الفعل، بمنح الليل واقعه، هو عكس الاستسلام.

وإننى من خلال هذا المعنى "الليلى"، أريد أن أتكلم عن علاقة العقل بالاستحواذ، أى عن الانفتاح على "الزعزعة". وإن الاستحواذ عندما يعمل من داخل الفكر، أو بالأحرى إذا كان لدى الفكر ما يكفى من القوة لكى يترك نفسه تعمل بها، فإنها تجعل الفكر خلاقًا على الطريقة التى يدشن بها الفن جوابًا غير معروف حتى الآن باتجاه المادة التى تمتلكه. وهل يستطيع الفكر انطلاقًا من هذا أن يحمل من الكلام "ما يستحوذ...".

عندما يشكل الكلام جزءاً من الليل، فإنه يجعلنا نسمع الكلمات على نحو مختلف. وهكذا، فإن الكلام "عن القريب والمنفى والغريب والزائر والسكن الخاص ومسكن الآخر"، يمنع متصورات مثل "الأنا والآخر" أو "الذات والموضوع"، من أن تمثل نفسها تحت قانون مزدوج على الدوام، وما يريد دريدا أن يجعلنا نفهمه أن القريب لا يتعارض مع الموضع الآخر، ولكنه يتعارض مع صورة أخرى للقريب، وتفضى هذه الجغرافيا برأيى على امتداد حلقة الدراسة إلى الكشف عن السؤال "أين؟" بوصفه سؤال الإنسان. وهو سؤال يشترك مع السفنكس فى التوجه إلى إنسان يمشى، وليس له مكان خاص آخر إلا أن يكون فى الطريق، متوجهاً إلى وجهة يجهلها، ولكنها تتقدمه كظله.

إن السؤال "أين؟" لا عمر له. وهو بوصفه عابراً، فإنه يعطى العلاقة بالمكان شأناً جوهرياً، كما يعطيه للسكن وإلى اللا مكان، وإنه ليرفض بسبب وظيفته نفسها الفكر فى علاقة فهمه مع الموضوع. فلا توجد حقيقة سوى اللاعب الذى يجرى لتعيين من يقع عليه الدور فى اللعب. فحركته هى التى تكشفه وإن الأثر هو الذى يسميه. فالتعريف والتفسير والفهم؛ أمور تعد أقل قصداً من قياس المرء ذاته على الموضوع المفكر فيه، وذلك إذ يكتشف فى هذه المواجهة الأرض؛ حيث السؤال يكتب فيها، وحيث انضباطه.

ولهذا، فإن "الحدود، والحد، والعتبة، والخطوة إلى أمام هذه العتبة"، كلمات تكرر غالبًا في لغة دريدا، تمامًا كما لو أن عدم إمكانية تحديد أرض ثابتة يستطيع الفكر أن يقوم فيها، كان يمثل استثماره للفكر نفسه. "وإنه ليتساءل هل يحتاج المرء لكي يقدم الضيافة أن ينطلق من التجربة المضمونة للمسكن، أو إن الانطلاق فقط من تفكيك عدم المأوى، وعدم السكن يستطيع أن يفتح الضيافة الحقيقية؟ إن الذي يتحمل تجربة الحرمان من البيت هو وحده من يستطيع أن يمنح الضيافة".

"أين؟" "إن هذا ليعني أن السؤال الأول ليس سؤال الذات بوصفها "هي نفسها"، ولكنه على نحو أكثر جذرية، سؤال حركة السؤال الذي انطلاقًا منه تصبح الذات ذاتًا. وإنه ليترجم عدم قدرة المرء على امتلاك أرض لذاته، وذلك لأن السؤال ينعطف إلى المكان نفسه حيث كنا نعتقد أننا نقدر على البدء بالكلام. وإن السؤال ليطرح سؤال البدء، أو بالأحرى عدم إمكانية البدء، لأصل أول مسلم به حيث سينضوي اللوغوس تحته.

ولكننا نستطيع أيضًا أن نأخذ أنفسنا في دوخة ضياع معين، كما لو أن الأمر هو انقطاع عن الجذور المادية (بوساطة الحاسوب وهواتف تقنية أخرى)، أو بقول آخر "عدم الحاجة إلى تجاوز المسافة التي تفصلنا عن العتبة". ودريدا إذ يصوغه هكذا، فإنه يمنحنا تأجيلاً للمعنى. وما كان ذلك إلا لأن الضياع المعاصر يعرف أن يكون خدعة حساسة. إنه ضياع يَنْذُرنا في الواقع، إلى دعوات فظة ووحشية ويعرض نفسه

باسمها. وهذا ما أشار إليه دريدا. فالضياع يتمثل فى عودة النزعات القومية والأصولية بأشكالها الأكثر دموية.

وما دام الحال كذلك، فإن الضيافة لا يمكن أن تكون ممنوحة إلا هنا والآن، وفى مكان ما. فالضيافة تعطى فى ليلها، هذه العلاقة الصعبة بوصفها علاقة غير مفكر فيها، ومزدوجة فى المكان. والمكان الذى كان موضوع السؤال فى الضيافة، قد غدا كما لو أنه كان مكانًا لا ينتمى أصلاً لا إلى الضيف ولا مضيف، ولكن إلى البادرة التى يعطى الواحد بها استقبالاً للآخر- حتى وخصوصًا لو كان هو نفسه من غير مسكن فإن هذا الاستقبال يستطيع أن يكون مفكرًا به انطلاقًا منه.

إن هذا ليعد بطريقة أخرى، تنديداً بالأشكال الحساسة التى انتهت الأخلاق بوساطتها إلى خدمة غايات أخرى غير غاياتها. فكل شىء يجرى اليوم كما لو أنه كان، بعد أن رمى الجوهرى وغير الجوهرى خلط ملط، تهديداً غير محتمل بالنسبة إلى مجتمعنا، حتى وإن كان ديموقراطيًا. وكذلك، فإن كل شئ يجب أن يكون مبرراً حتى الأخلاق على الأقل. وإن هذا يجب أن يكون كما لو أن الخطر الأعلى- بالنسبة إلى مجتمع مكرس لجعل المفيد والفاعل جمعًا كميًا- يكمن فى غير المفيد، وما لا هدف له، والمجانية المطلقة. وإن رفض المجانية، و"من أجل لا شىء"، إنما هو يمثل كل بناء قيم الفعالية التى ترى نفسها مفضوحة. ولهذا فإن التمييز الذى يطرحه دريدا دفعة واحدة بين قانون الضيافة

غير المشروط وقوانين حسن الوفادة ليعد أمرًا جوهريًا. والسبب لأن الضيافة غير المشروطة تهدد مجتمعًا وجد في الشفافية طريقة لجمع السلطة بتشظية المسؤولية. ومع ذلك، يجب على هذا القانون الخاص بالضيافة أن يستمر التفكير فيه، كما لو أنه مغنطة "تضع على السؤال" طمأنينة قوانين الضيافة.

والسماح هكذا بأن تستمر الأمكنة المفتوحة التي تعطي حيزًا "لعدم فائدة" الكلام الفلسفي ليمثل مبادرة سياسية تحفظ رمزيًا مكانًا يقال الجوهري فيه وينبثق.

"...إن قضية أن يتجه الغريب إليهم لكي يفتح هذا النقاش الكبير، الذي سيكون أيضًا معركة كبرى ليس شيئًا أقل من معركة السياسة، ومن الإنسان بوصفه كائنًا سياسيًا". وهذا ما يعبر عنه دريدا منذ افتتاح الحلقة الدراسية. ولقد أعطيت المسألة السياسية هنا بوصفها مسألة تأتينا من الآخر الغريب. وإذا كان السياسي يعد واحداً من الأسئلة الفلسفية الرئيسة، وفي العمل منذ الحوارات الأولى، فإن السؤال يعد في هذه الحلقة الدراسية، تمامًا كما يسجله دريدا، مستحدثًا، وذلك لأنه يعطينا المعنى إنطلاقًا من مكان الآخر، ومن التحطيم المتكرر والمُلح لسؤاله، ومما يأمرنا به لكي نجيب. أن نجيب، كما نجيب عن كلامه في المبارزة؟ لأن المقصود هو معركة. وإن هذا السؤال الذي يوجهه الغريب إلينا، أفهمه بوصفه "طوباوية" بالمعنى

اليـونانى للـ "topos" المكان. فـالطوباوية هذا الذى "ليس فى أى مكان" والذى فكر فيه مور نبويا، هو اليوم هذا الـ "خـارج المكان" والذى انطلاقًا منه ثمة سؤال أمرنا. وما دام الأمر كذلك، فإن تقديم الإنسـان بوصفه كائنًا سياسيًا ليرن فى عصرنا بوقاحة عالية، وذلك لأن ثقافتنا فى أزمة إخفاء السياسى تمامًا بوصفه أثرًا للمشهد كما يبدو- وأنا لا أقول: إن الفكر السـياسى، ولكن الفـعل نفسه المشكل السياسى، والذى يعد منذ البـدء هو الفـعل الوحـيد الذى بوسـاطته يستطيع واحـد أو عـدد من الأشـخاص، بفضل سلطة أسندها إليهم آخرون لكى يمثلوهم أن يعطلوا وينجزوا أو يعلقوا صيرورة اقتصادية بحملها على قيم أخرى، غير كمية. ولكن ألم يصنع جنون الطوباوية السياسية كثيرًا من الأخطاء فى القرن العشرين لكى نتجنبها من الآن فصاعدًا! وبالفعل فإن الطوباوية إذا كان عليها أن تتغير فى الإيدولوجيا، فقد منحت لنفسها لغة ربطتها بالمنطق الجهنمى "للفاعلية" الاقتصادية التى تزعم أنها تحاربها. فالطوباويات من الماركسية إلى الفاشية، إذا كان عليها أن تتسجل فى واقع مكان ووطن، فإنها تعد منهارة هنا؛ حيث تأسست بالذات، وكذلك فى الحنين إلى ثبات لا زمنى يحتفظ بيده بأدوات تمرينه، ولقد انحل السياسى تحت أعيننا فى الحبال القنبية الدقيقة لهذه القيمة الاقتصادية الجديدة الفعالة والتى تمسح معها الآثار والبصمات.

ألا يوجد اليوم – انطلاقًا من غير المألوف الجذرى للغة وللموت فى أرض الغربة تمامًا كما يفكر بهما دريدا وليفيناس، أى كما يجب أن نفهم فى الطوباوية السياسية "مكان عدم" يفتح إمكانية وجود "المدينة" الإنسانية؟ ثم ألا تستطيع هذه "الطوباوية" اليوم أن تكون سماعة لنا لأنها قامت لتوها بالتحطيم وذلك انطلاقًا من الآخر، ومن هذا الضيف غير المنتظر والذى يثير القلق دائما، أفلا تعد واحداً من "أشباح" – بالمعنى الذى يفهمه دريدا – نهاية قرننا؟

إذا كان التعبير "صناعة الزمن" فى اللغة العبرية يعادل "دعا"، فأى ذكاء غريب للغة يوجب وجود اثنين من أجل إنتاج الزمن، أو يوجب بالأحرى وجود الآخر، قسم أصلى من الآخر؟ فالمستقبل يعطى بوصفه هذا الذى يأتى من الآخر، ومن هذا الذى يكون مفاجئًا على نحو مطلق. وإن اللغة لا تأتى حينئذ لكى تقطع المسافة بينى أنا نفسى والآخر، ولكن لكى تحفرها. وهذا ما يجعل الحيز السياسى يعمل من الداخل بوصفه خلاصًا لنزعة غير إنسانية مستعدة أن تنغلق على ذاتها حول استحواذاتها. "ويعد قتل الإنسان الآخر مستحيلاً يمنعه من القول: "أنا أكون"، كما كتب لفيناس، لأن ما أكون هو "ها أنذا"، "كما لو أن "ها أنذا" الضيف، يجيب دريدا، هى التى تنبثق وتؤذى".

أريد لكي أنهي، أن أحاول إضاءة الطريقة الخاصة بدريدا "في تمرير إلى حد ما" متصور أو عدد من المتصورات. وإني لأحتاج، لكي أبين هذه المبالغات، أن أسجل أحيانًا الأشياء كلمة فكلمة. وسآخذ مثلين، وقصداً لن أستعيرهما من حلقات الدراسة المعطاة في هذا الكتاب، وذلك لكي أترك للقارئ "الترقب" في القصة الفلسفية. وأما المقصود في المثل الأول فهو الجنون، في حين أن المقصود في المثل الثاني هو الشبح.

يبدأ دريدا بإعطاء الحق لهذه التجربة عن "الديمومة" بوصفها وفاء للآخر وللذات في اللغة. وإنه ليقول: "مهما كانت أشكال المنفى، فإن اللغة هي ما نحتفظ بها لأنفسنا".

إنه يستشهد بـ"هـ. أران" التي عندما طرح صحفي عليها السؤال: "لماذا بقيت وفية للغة الألمانية على الرغم من النازية؟". أجابت بهذه الكلمات: "ما العمل، ليست اللغة الألمانية، على كل حال، هي التي أصبحت مجنونة!" وأضافت: "لا شيء يمكن أن يحل محل اللغة الأم".

ويلاحظ دريدا قائلاً: "... كما لو أن هـ. أران لا تستطيع أن تتصور أن الجنون يستطيع أن يسكن اللغة...". فهل هذا اندهاش أم هو تظاهر بالمفاجأة ينفذ العبور الأول إلى التخم. إنه يندهش في الواقع من أن أران لا تستطيع أن تتصور بأن اللغة (وهذا هو الأكثر خصوصية لدينا

والأكثر عمومية أيضًا، وبأن لغة ما بوصفها تسوس علاقتنا بالآخر وبالعالم، والتى يقتلعنا قانونها من وحشية صمت معين) تستطيع أن تكون وطيئًا للهمجية. ويتابع دريدا نحو ما لا تقوله أران فيقول "تمامًا كما لو أن البناء الهش لجواب أران يريد أن يحتفظ بإمكانية للخلاص إزاء الشر المطلق". وإن هذا ليجعله يقذف "اللغة الألمانية" باتجاه اللغة الأم، ويرمى الصفة "مجنونة" إلى جانب الجنون الكلى مع إرهابه وعماه. وإنه ليبين لنا أن أران تزرع الشك هنا؛ حيث تريد أن تطمئن على اليقين تمامًا كما يعطى النفى قيمة لما يريد أن يمحو أثره. وإن هذا ليكون لأن سَمْع دريدا يكون شبه تحليلى عندما يكشف عن منحدر الليل الذى يتحمل المكان الملغز للقضية.

وعندما يتم العبور إلى التخم، فإن دريدا يلاحظ تجديد الأرض الذى يهب نفسه له. وتظهر اللغة بوصفها مكانًا للجنون ذاته.

"ثمة جنون للعلاقة بالأم التى تدخلنا إلى لغز المسكن. فجنون الأم يهدد المسكن. والأم بوصفها لا تعوض، وبوصفها مكان اللغة، هى ما يجعل الجنون ممكنًا؛ لأن هذه الإمكانية منفتحة على الجنون دائمًا".

إن الواقع السرى والحميمى للغة التى تدافع أران عنها، هذه اللغة الأم التى تقول: إنها "لا تعوض"، إنما تأوى فى ذاتها الغباء، والصدمة النفسية، والحقد. ويصر دريدا بأنها على مثال الأم، فهى "وحيدة ولا تعوض. وإن هذه الأم التى يستطيع العالم القريب والراغب والعاشق أن

يتحرك بها إرهاباً. تلك أم ستتسطيع أن نستسلم من غير انتظار للجنون. وسينبثق، مما هو أكثر إلفة، القلق بأن العالم غير العاقل سيستبدل نفسه بشكل ممزق وغير معقول بالعالم الذى تعطيه الأم. "يجب تقريب جوهر الجنون من الضيافة، ووضعه فى سدود هذا الثوران الذى ينطلق بلا ضابط نحو الأكثر قرباً".

ثم ينفذ دريدا عبوراً جديداً للتخم، وذلك عندما يقول عن الجنون الأمومى بأنه يجعلنا نرى شيئًا من جوهر الجنون. ويقودنا دريدا للتفكير باللغة الأم بوصفها استعارة "للسكن عند الآخر"- إنها مكان مفتوح للضيافة - وإنها بوصفها كذلك تشير إلى الضيافة.

يسهل لنا هذا العبور إلى التخم قراءة عدوى الضيافة إذ تكون "ثوراناً ينطلق بلا ضابط نحو الأكثر قرباً"، وذلك عندما يحل محل القرب التدفق بعنف يستعير جنونه من الأمومة، ويلاحظ دريدا انبثاق عنف "داخلى" من الطبيعة نفسها فى حوادث مثل حروب الرهائن أو الأعمال الإرهابية التى تمارس ضد المدنيين، ولكن الذى يستفسر عنه عن قرب جد قريب، فى هذا المكان، هو هذا الانقلاب للضيافة إلى عداوة انطلاقًا من الفساد الممكن دائماً للقانون.

إنه يقول : "إن جنون اللغة الأم ليضعنا على أثر أم تصنع القانون انطلاقًا من مكان يقوم خارج القانون". وإن هذا مقام أمومى يقربه دريدا من أوديب، "الذى انطلاقًا من مكان من القبر هو سرى بالنسبة إلى

بناته، فإنه يريد أن يصنع القانون بسر عهد به إلى تيزيه". وإنه ليتساءل: "هل يمكن أن يأمرنا حينئذ قانون الضيافة المحض بوصفه عدلاً، أن نفتح الضيافة خارج حدود العائلة؟" ولكن رفض العائلة يعنى (وفى كل بنية يقوم بها المجتمع المدنى والدولة والأمة) تأكيد الضيافة المحضة فى عدم ممكنها. ويجب إذن التفكير فيها انطلاقًا من هذا التناقض. ويستنتج "أن أوروبا ستكون حيزًا لكل المعارك التى ستحصل".

لا يعرض لنا دريدا فى هذا العبور إلى التخم إشكالية القانون وفساده فقط، ولكن ما تولده العلاقة بالفكر بما إنها نصف بنية عالمية. وهو إذ يذكر الكتَّاب والمفكرين الذين "كانت اللغة بالنسبة إليهم لغة ألفة مكتسبة وليس لغة أمًا"، فإنه يستشهد بهذه الجملة الجميلة لليفيناس: " إن جوهر اللغة صداقة وضيافة"، وإنه ليضيف: "تعارض أران، ليفيناس، ورزانزيغ قداسة الأرض المؤسسة جذريًا للمعنى بقداسة القانون".

وسيعود دريدا فيما بعد إلى هذه العلاقة بين الجنون والأم واللغة متسائلا، هذه المرة الرابط الخالد بين الأمومة والموت. فهل يمكن للمرء أن ينسى لغته لأنها خانت، وذلك كما ننسى موتانا؟ "إن المقصود أن يسأل المرء نفسه لحظة موت الغريب ماذا يجرى عندما يوضع فى أرض غريبة. أنتم تعرفون أن المنفيين، والمهجرين والمطرودين والمجتثين من جذورهم، والبدو الرحل يشتركون فى حسرتين وحنينين إلى الوطن، وأمواتهم، ولغتهم...".

إنه لجد قوى تعبير الموت الإنساني المتحول، وما يبينه لنا دريدا بوصفه هشاشة العلاقة التى تربط الحميمى والذاتية الزائلة (لغة الولادة) بالأكثر قراءة، والمطواع، والمحفور، واللحدى (الجثة). وإن الميت الذى لم يعد ينتمى إلينا، ولم يعد ينتمي إلى نفسه ولا إلى أى أحد، (ولكنه كان فى كل الأزمنة محمياً فى ثقافتنا على نحو أكثر غيرة ربما من أى حى)، ليجعل فعل تدنيس المقدسات ممكناً. إنه التدنيس الذى يعد جريمة إزاء الناجين من الموت، وذاكرتهم، والرباط الذى لا تنفصل عراه، والذى يرعى هذه الذاكرة مع موتاه. ولكن اليوم، فإن ما لا يريد أن يكشف عنه أوديب إلا إلى تيزيه هو هذه الحميمية للسر، والذى يغوى بناته، فكنَّ يفشينه فى الساحة العامة. وأما فى مجتمعنا، ففى مواجهة الاستحواذ الثابت الذى تتسع آثاره البدوية يوماً بعد يوم، حتى لكأن المقصود هو "التأثير" تأثيراً أفضل بعدم توقع الأحياء الذين يحملهم كل واحد فينا، فإن أزمنة الاستعارة وأمكنتها ليصار إلى ملاحظتها بوصفها خطرة بالقوة. فهما يشكلان ممر هذه المخاضة، ومن هنا فإن الانقلابات الأكثر فجاءة يمكن أن تحدث. وأنا بهذا أتكلم عن الولادة وعن "ساعة الموت" تماماً كما كان بلانشو يعنيهما. وإن إغواء التقانات (والصلاحية العلمية) التى تكرس نفسها لإقصاء الألم، ولتحسين الوجود، هى نفسها التى تصاحب الآن عن قرب، مثلاً، كل مراحل الحبل، مخاطرة أن تصنع من الرحم حيزاً منتشراً كلية، ومفتوحاً لكل الفحوصات، و "مكاناً عاماً" يأخذه الطب على عاتقه. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الموت. فلقد أصبح موت المرء فى مسكنه

غير مقبول، وصار يجب تحميل مسؤولية الطب بالنقص الجسيم إذا أردنا أن نبقى وحيدين مع الميت من غير "شهود" آخرين غير الأقرباء. ولا أتكلم هنا من وجهة نظر تقنية، ولكن من وجهة نظر ذات نموذج غريب أو ذات طوبرغرافيا تطرد المقامات الأكثر حميمية من "مسكنها"، كما تطرد الأسرار والوجود. ويوجد فى رفض الموت والولادة، وعند المنفيين بعيداً عن المسكن، وعند الذين يأسرهم الجسد الطبى نفى العبور. فنحن غير مملوكين لهذا الذى لا تعود ملكيته إليكم تحديداً. والسبب لأن هذا هو مكان المخاطرة الأكثر علواً. فما لا نملكه وما يستحوذ عليكم ربما يمثلان الشىء نفسه. وثمة عدد من هؤلاء الذين يبدعون ويتأملون وينتظرون يعرفون هذا.

إن دريدا ليدعونا لكى نقتحم العتبات من اللغة الأم إلى المنفى، ومن الموت التائه مثل موت أوديب إلى اليمين المؤدى إلى سر القبر.

وهو عندما يذكر اليمين: "ما اليمين؟ أفلا يحمل بالضرورة فيه إمكان اليمين زوراً؟"، فإن دريدا يلزمنا معه فى عبور آخر للتخم المتمثل فى التفكير بهذه اللحظة بالضبط؛ حيث ثمة حدث مثل الوعد، ويمين، فإما أن ينقلب أو أن ينهدم محتفظاً مع ذلك بشىء من ذات الجوهر الذى كان قد كونه.

ولقد كتب دريدا قائلاً: "إن الغريب أو الضيف المفضل، تيزيه الذى يتجه إليه أوديب فى اللحظة الأخيرة لإرادته؛ حيث يأتمنه على هذا

الإيعاز الذى يهدده بتسليمه سر مدفنه، إن هذا الضيف هو أسير مقيد باليمين، ليس باليمين الذى تلفظ به؛ ولكن باليمين الذى كان بوساطته ملتزمًا على نحو غير متساوق أمام الآلهة بكلام أوديب فقط".

يذكر المدفن بالقباب المقفلة للافتتان. فهنا حيث الإعجاب يقود مسخ القصة بالغناء، فإن الافتتان يعد انغلاقًا قبريًا. وإذا كان العالم قد وجد نفسه غير مفتون فى فجر القرن السابع عشر، وضائعًا بين العلامات مثل الكيشوت فى كون لم يعد مقروءًا، فربما يكون هذا، وعلى نحو جذرى أكثر أيضًا، هو الكلام الذى كان غير مفتون فى القرن العشرين. وإذا كان أوديب قد أدلى باليمين أمام تيزيه، فهل ما زال يوجد أيضًا يمين ممكن منذ الشوآه؟ وللمرة الأولى لم يساهم الكلام فقط فى تبرير القضاء عقلانيًا على شعب، ولكن فى هدم معنى اليمين نفسه، وهدم الكلام المعطى للآخر، وهدم المقدس الذى يحمله الكلام فى اللغة الإنسانية. ولقد تم قول كل شىء وكتابته، والشهادة على هذه اللحظة غير المعقولة فى التاريخ. ولذا، فإنه غير مطروح هنا أن نعود إلى الصدمة النفسية للحرب، ولكن المطروح هو أن نفهم لماذا لامس عدم الافتتان الجذرى الذى أنتجه شىء ما فى الإنسانية، وربما لامس إلى الأبد هذا الذى "يعدنا" للآخر. والسؤال هو ألم يكن الكلام، للمرة الأولى فى الغرب، وبما يفتحه من إمكانية لسعة الوعد واليمين، مقطوعًا هكذا؟ ولقد رأينا أن شعبًا كاملاً مع النازية، بل أممًا وآلاف الأفراد قد وجدوا

أنفسـهم "مسـحورين" بكلام كانت غايتـه تشويه الكلام نفسه. وإن هذا الكلام لم يعد من مستطاع المنفى أن يقوله. فلقد تم إقناعه مقدمًا لكى يعرض عنه، والسبب لأنه لم يعد فيه أى شىء إنسانى. ومع ذلك، فإن الكلام هو الخاصية الإنسانية الوحيدة التى لا يمكن أن يرغمها أى شىء آخر غير ذاتها - وإننا لنحلف زورًا إذ نتكلم - وإن هذا قد كان من داخل اللسان نفسه، ومن عقلانية قد ارتفعت إلى مصاف الفساد الذى لا يمكن تخيله. ولا توجد أى بربرية، ولا أى اندفاع للعنف، ولا أى فعل إرهابى، مهما كان جذريًا، لم يجعل الكذب الجذرى لانطلاق الكلام منظمًا. وإنى لأرى فى التطور الظاهراتى للصورة وللإعلام أوانًا فائتًا للميثاق المنقطع مع الكلام. وإن "إديسبليبف" كما يقول الإنكليز: هو الذى يحيل إلى جذور علاقتنا باللسان، وكذلك أيضًا إلى جذور علاقتنا بالآخر. ولقد يعد هذا الآخر حتى اللحظة هو الضامن للوعد المحمول إلى الآخر، وإلى القريب، فى اليمين وفى هذا التوجه المتجدد الذى أتلفظ به وأتصوره بوصفه باعثًا.

إن التقانة إذ تمسخ العلاقة بالعالم الذى يبنيه غياب الآخر القريب (لا يوجد أحد هنا لكىّ يجيب عن آخر، ولا عنى أنا نفسى، ولكننا معًا نؤسس فى هذه العلاقة مع الشخص الثالث، اللسان والأخلاق والتسامى)، فإنها تفتح إمكان التماثل مع الواقع. ولذا، فإن منطق المماثلة مكرر فى ألعاب للذاكرة إلى مالا نهاية. وإن كان الافتتان هو

الانغلاق تحت القبة هنا حيث يغوص الجسد في الجاذبية العظمى، فإننا نبدوا، في أيامنا هذه، قد تخلصنا منه تمامًا. ويشير التواصل والمعلومات وعدم مادية التبادل على سيولة جديدة للواقع الذى انفصل عن الجاذبية للوهلة الأولى. وما دام الأمر كذلك، فالفتنة والدفن يوجدان فى هذا التشابه. وإنى لأعتقد أننا لم نكن قط، وإلى يومنا هذا، أثقل ماديًا، وتحت رحمة الشيء، سواء كان شدعاعيًا أم كان واقعيًا أم كان سائخًا فى صلصال الواقع. ونحن لا نهرب إلى شبكات الويب إلا لكى نكون أفضل حصارًا فى مكان وزمان معينين، مكتوبين هنا. وأريد، بمثابة رهان أيضًا، إدانة الشعوب البدوية، وكل الانتقال الإنسانى. فالشعوب البدوية، والسكان المنتقلين إنسانيًا لم يعودوا كذلك الآن إلا بوساطة الحرب. وبذا، فهى تكون مرغمة ومجبرة على المنفى. ولكن إذا أرادت عائلة من عند ذاتها أو إذا أراد فرد أو عشيرة تغيير الوطن والقوانين والعادات، فإن هذا الآن - على عتبة أوربا من غير حدود - محظور قطعًا، لأن تاريخ المرء وهويته وديونه تتبعه وتمسك به أكيدًا كما لو أنه كان فوق شطرنج من الزجاج.

تطرح هذه الأفكار مسألة المنفى الضرورى لكى يصبح المرء "هو ذاته بوصفه آخر"، وذلك تبعًا للتعبير الجميل لريكور. ولكن فقط إلام تصير الفكرة عندما تقطع فجأة من جذورها، من غير أن يكون ثمة انتقال للمعنى؟ وإلام يؤول الكائن الإنسانى عندما نرفع عنه حيازته ليس

للأشـيـاء ولا حـتى لمسكنه، ولكن لما يربطه بالداخل؟ فـإذا كـان القـبـر لا يفـتـرق عن اللغـة، كمـا يظن دريدا ذلك، لأننا نحـمل دائمًا مـعنا كلمـاتنا ومـوتنا، فـإلام تؤول القـبـور عندمـا نزحـزحـهـا باتجـاه المستـشـفى، وعندمـا ننفى الولادة بعـيداً عن "المسكن" وعن الموت، وعندمـا تصـيـر أمكنة سـرية لا تقبل التصرف بالألم وبالسلام؟ أسئلة كثيرة تشقها هذه الممرات.

وتعلمنا ممرات التـخم، أو بالأحـرى، خـارج التـخـوم المبـالغ فـيـهـا، بمقدار ما يعلمنا الفكر نفسه. وإنها لتهبنا رعشة الاكتشاف. فهنا حيث يفك النص المكتـوب الوقـفـات وتنـافـرات الخطاب لكى يضـىء المجـرى المتـتـابع لحـبكه، فإن الكلام يعـرضـهـا. وإننا لا نسكن النص كمـا لو أن الكلام يغـفلنا. فـدريدا عندمـا ينطلق فى حلقـة الدراسـة من بدهـيـة كـتلك التى يصنع الحق لها رأى آران: "لِمَ تصبـح اللغة الألمانيـة لغة مـجنونة مع ذلك!"، فإن هذا يكون مباشرة لكى يبدأ عمل انهدام هذه الأرض، وتفكيك البـدهـيـة الهـادئة. ولقـد يمثل هذا الـهـروب التـدريجى من العـالـم المحلف بوسـاطـة عقد سـيد يحـثنا عليه، وذلك على نحـو ما يفـعله كيـركغـارد عندما يعزل فى "الخـوف والزلزلة" مثـلاً تناقض القتل بوصفه عقداً إيمانيًا. وفى حركة "التفكيك" التى يعودنا عليها، فإننا ننسى أحيانًا حركة الحفر التى تزيح الغـرابة المقلقـة إلى القلب الأكـثـر إلفـة هنا؛ حـيث "لا نرى فـيـه إلا النار".

فى المثل الأخير من المرات إلى التخم الذى أحب أن أستشهد به، فإن البداهة التى ينطلق منها دريدا، تجعلنا نبتسم تقريبًا. إنها تقوم فى هذه الكلمات: "إن الإنسان لا يعطى الضيافة إلا إلى الإنسان". وبالفعل، أى غرابة ستكون إذا ذهب المرء لكى يعطى الضيافة للحيوان، وأكثر من هذا إذا قدمها للنبات! فلنطمئن، إن الضيافة سمة إنسانية بكل تأكيد.

ويقلب دريدا الحجة على الفور: "إننا نستطيع القول: إن الحيوان هو الذى لا يقدم الضيافة إلا لجنسه بالذات، وثمة احتمال أن يكون ذلك تبعًا لطقس محدد. وبالفعل، فإن الضيافةالتى يقدمها القط للعصفور، تنتهى على نحو سىء، إلا فى قبر جياكومتى[٢٧].

فالقول : إن الإنسان لا يستطيع أن يقدم الضيافة إلا لإنسان آخر، امرأة أو طفل، فإن هذا يعنى إذن أننا نصنع منه نوعًا حيوانيًا مثل أى حيوان آخر. ويقترح دريدا قائلاً: "إن الخاص بالإنسان، على العكس من هذا، أليس فى قدرته على فتح الضيافة للحيوانات وللنباتات... وللآلهة؟"

تأتى المبالغة دائمًا وبادئ ذى بدء بوصفها سؤالاً. وإنها لتستبعد حدود حقل المفكر فيه، وتلامس مقاطعات قلقة بوضعها فى قلب إرهاب نعتقد بأنه مألوف. وإنها لتحيى أسئلة تقوم فى النسيان أو فى السر، وذلك كما فى هذه الملاحظة: "إذا لم نجعل للضيافة حقًا إزاء الحيوان، فإن الله هو ما تقصيه أيضًا".

تثير جملة دريدا، التى تشبه جمل العرافين ليس فقط المشكل الهائل للعلاقة بين الدنيوى والمقدس، ولكنها توحى أيضًا بأن بين جوهر الحيوان وجوهر الله تناسبات مجهولة. فإذا نحن حذفنا آثار الحضارات الطوطمية، أفلا يجب أن نعيد إلى هذا النسيان المكان لضيافة ممكنة للحيوان، خوفًا من أن يهجرنا الإلهى بدوره؟

"يمثل الغريب الذى نستقبله فى بعض البلدان، الله بالنسبة إلى يوم من الأيام". ويضيف دريدا: "ولكن يجب أن نذهب إلى أبعد من هذا، ونفكر بالضيافة أيضًا إزاء الموت. إذ لا توجد ضيافة من غير ذاكرة. وإن ذاكرة لا تتذكر الميت والفانى لن تكون ذاكرة. ولذا، ما ستكون الضيافة إن لم تكن مستعدة أن تهب نفسها للميت، وللشبح؟"

"إن الميت الذى يزوركم هو الشبح". فدريدا يدخل إلى مسألة ضيافة الميت وهو يقرأ المشهد الأخير من دون جوان؛ حيث يتبجح هذا أمام قبر الفارس الآمر. وسيلبى الفارس الآمر دعوة دون جوان، ولكنه يبلى فقط لكى يدعوه بدوره إلى بيته"، كما يشير دريدا إلى ذلك. وهنا، فإن "التحدى يجيب على التحدى، وإن عطاء الميت يجيب ضد عطاء الميت".

ويظهر الشبح بادئ ذى بدء على صورة امرأة محجبة. و"إنى لأريد أن أعرف ما يكون هذا ..." يستعلم دون جوان مستعداً أن يموت لكى يعرفه. ويلاحظ دريدا ساخراً: "إن دون جوان – مثله مثل هاملت – هو شخص لا نميته".

ويتحدى الفارس الآمر قائلاً: "أعطنى اليد".

ويتابع دريدا: "ترميز اليد المطلوبة، المعطاة، عادة إلى الغوث أو الزواج. وهنا تكون يد الموت". وإن المثلث الذى يضعه بين الغوث والزواج والموت ليسجل على نحو جد دقيق مسألة الضيافة فى الجاذبية التى نرفض أن تكون لها عادة: التفكير بالضيافة تحت التهديد بالنهاية والحب.

ويبدو لى أنه يجب إظهار المنطق التبعثرى للموت. فالموت يحمل ما يلامسه، ولذا فهو "لايزور". وإن الضيافة التى يقدمها، لهى ضيافة نهائية ومن غير عودة ممكنة. وإنه ليكون كما أورفيه إذ يبحث عن أوريديث، وهو حين يرغب فى أخذها إلى الموت، فإنه هو الذى يحمل إليه.

ثم يجازف دريدا بخطوة إضافية فيقول: "يتسجل منطق المحاصرة فى هذا المنطق للدعوة المؤداة وللإعادة وللإستسلام". ولقد يعنى هذا أنه يتسجل فى مكان لم يعد يمسك فيه بسيادته. إنه مكان محاصر ومحاط ومتشارك فيه إنه مكان مسكون بالأرواح. ويقول مدققًا "إن مكانًا مسكونًا بالأرواح، هو مكان من غير شبح. فالطيف يسكن مكانًا يوجد من غيره. وإنه ليعود إلى هنا حيث كنا نفيناه".

وهكذا، فإن تفكير دريدا يعود لمرة إضافية إلى مسألة المكان كما يعود إلى هذه العلاقة غير المنوطة بالفانى الآتى لكى يتسلط علينا

انطلاقًا من اللا مفكر فيه لهذا النفى. وبعيداً عن هذه الجزر؛ حيث يصطنع البشر الرقص بدءًا بأنفسهم ووصولاً إلى ذعر الحيوانات المجدول من الذهب، والذى يتطلب الأموات فيه كى لا تعود الأرواح، فتنادى إليها أقرباءها الذين ربما كنا قد نسيناهم فى ثبات حدادنا، فإنه يثيرنا لكى نفكر بهذه الحركة للدعوة المتمثلة بالضيافة، والتى تفدى رغبة المعرفة بإنسانيتنا قليلاً.

أشكر دريدا لأنه قدم للأقطار التى تعيش تقشفًا فى الفلسفة أحيانًا، ضيافة الكلام الذى لا يخاف أن يجابه الأطياف ويفتح للأحياء الطرق المقربة.

الهوامش

(١) Maieutique: التوليدى، وقد كان هذا منهج سقراط،فهو يوجه الأسئلة إلى النفس لكى يستخرج الحق منها (مترجم).

(٢) أوميغا: آخر حرف من حروف الأبجدية اليونانية (مترجم).

(٣) Platon: Apologie de Socrate, 17c-d, trd. M.Croiset. E'd, Budé.

(مختصر لاستطالة مرتجلة لم يبق منها سوى فكرة موجزة: إن ما يجب أن ننتبه إليه هنا، لكى نعلق عليه ونشرحه مطولاً، هو الاختلاف الاجتماعى الثقافى للغات، وللشرع، وللدلالات الإيحائية فى داخل اللغة القومية نفسها، وللغات فى اللغة، ولمؤثرات "الغرابة" فى التدجين، وللغريب فى الذات. ألا وإننا لنستطيع أن نتكلم لغات كثيرة فى لغة واحدة: من هنا يأتى الانغلاق، والتوتر، والصراعات الافتراضية أو المنحرفة، سواء كانت علنية أم مرجأة، إلى آخره.)

(٤) Criton,49, 50 a-d,trad.M.Croiset,E'd, Budé.

(٥) OE dipe a? Colone, 1-5,12-13,21,30-40,Tred. P. Mazon et J. Ira-goins Budé.

(٦) Ibid, 87-91,108-108-110,115-14o

(٧) Ibid, p 511-548.

(٨) حول منطق مثل هذا الالتزام ، وحول "الواجب" من غير دين أو من غير واجب، انظر مثلاً كتابنا "انفعالات"، منشورات، Galile'e 1993, ص٨٨، ليس المقصود إذن هنا أو هناك، إذا أردنا أن نقرأ جيداً، هو أن نكرر الحجة الكانتية بخصوص ما هو "متطابق

مع الواجب"، هو أن نكرر الحجة الكانتية بخصوص ما هو "متطابق مع الواجب"، ولكن على العكس من ذلك، ضد ومن غير كانت، إن المقصود هو أن يحمل المرء نفسه بعيداً عن الدين والواجب، وإذن بعيداً عما نقوم به فيدفعنا إلى ذلك الواجب المحض.

(٩) فى هذه الأوقات التى كنت أترجم فيها هذه الصفحات، حدثت ثلاثة أحداث ضد الضيافة. أما الحدث الأول: فقد كان فى الغرب الأوربى؛ حيث نشرت إحدى الصحف الدانيماركية صوراً بذيئة ومسيئة للرسول الكريم. فسكت المسلمون. ولكن إحدى الصحف النرويجية أعادت نشر الرسوم إمعاناً فى الاستفزاز بعد عدة أشهر، فثار المسلمون فى كل أنحاء الأرض. ولم يعتذر رئيس وزراء الدانيمارك، وكررت الصحيفة أنها حرية التعبير. ثم نشرت عدة صحف غربية الصور المسيئة نفسها، حتى إن أحد وزراء إيطاليا قد تحمس للأمر، فقرر أن يلبس قميصاً عليه الصور المسيئة، ووزع مجاناً هذا القميص. وأما الحدث الثانى، فقد كان فى الشرق، حيث نجحت منظمة حماس فى الانتخابات الفلسطينية، فثارت ثائرة الغرب، وبالطبع ثار معهم وعلى رأسهم الصهاينة. وأما الحدث الثالث، فقد وقع فى أستراليا، حيث نشرت إحدى القنوات مشاهد مروعة لسجناء عراقيين يعذبون فى سجن "أبو غريب". وقد لامت الإدارة الأمريكية هذه القناة. وبرر المتحدث الرسمى باسم الخارجية الأمريكية ذلك بأنه سيزيد القتل فى العالم. فيا للضيافة!!!

(١٠) Totalité et Infini, 1961, p. 276.

(١١) Autrement qu'être ou au - del'a de l'essence, 1974, p. 142, CF. aussi p. 150, 164, 179, 201, 212,

وكل الفصل حول "الاستبدال". ولقد تطورت قراءة ليفيناس أثناء هذه الفترة، انظر
Adieu'a Emmanuel ?evinas, Galil'ee, 1997 .

(١٢) لقد طورت هاتان النقطتان بشكل موسع أثناء نقاش مرتجل، ولم يحفظ لهما أى أثر.

(١٣) Gene'se XIX, 8-9. A. Chouraqui.

(١٤) juges, XIX, 23-25, trad. Chouaqui.

(١٥) إننا نعلم أن رسو قد استثمر هذا المشهد، وأوله، وحوله. وسواء كان ذلك فى "دراسة حول أصل اللغة" أم كان ذلك فى "لاوى إبراهيم" الذى يقول عنه فى "الاعترافات" "إنه إن لم يكن من أفضل كتبى، فإنه سيكون دائمًا الأكثر معزةً". وأحيل إلى التحليل الرائع الذى قام به بيجى كاميل لهذه النصوص فى فصل كامل من "توقيعات – أو مؤسسة المؤلف". منشورات: Galile'e, 1991, P. 107-132.

(١٦) هذا الاستحواذ هو الذى يزودنا به عدد من موضوعات الحلقات الدراسية بذاتها: الشهادة، "الصداقة"، "السر"، "بلاغة أكل لحم الإنسان".

(١٧) "Hostis" تعنى فى اللغة اللاتينية الضيف كما تعنى العدو.

(١٨) S.kierkegaard,post-scriptum définitif aux Miettes philosophique, E'd,de L'Qrante, OEuvres comple'tes,t. XI.P22.

(١٩) F.Nietzsche,Ainsi parlait Zarathaustra, "les chants du marcheur de nuit",trad.

M. de Gaudillac, Paris, Gallimard, 1971, Oeuvres completes,t. VI,P. 341-342

(٢٠) F.Nietzsche,Ecce Homo, Paris, Gallimard,1974, réimp - 1990. Oeuvres Completes, t.VII. I,p.277.

(٢١) J. Patocka: Liberté et Sacrifice, Trd. E. Abrams. Gronoble, E'd, Millon. 1990. P36

(٢٢) لقد كتب ديكليف هذه الجميلة جداً بخصوص تأويل باتوشكا لأنتيغون: "ليس الإنسان انشقاقًا فقط، إنه تصالح فى الوقت نفسه. فمن الاتصال المباشر مع الليل، ومع المخيف، ومع الأموات، ينبثق الوضوح المظلم للقانون ولمعنى أكثر خصوصية من معانى العقل المعاند للإنسان. وهذا ما تتذكره فى أنوثتها الأصلية شخصية أنتيغون". عن كتاب "اسطورة الإنسان الإله"، مقال ظهر فى چان – باتوشكا، الفلسفة، الظاهراتية، السياسة. ص ١٣١,

(٢٣) P.J.Patocha, Platon et l'europe, tard.E. Abrams, Lagrasse. Verdi- er, 1973. P. 32.

(٢٤) Ibid,p 59.

(٢٥) CF."Donner La mort" in ?Ethique gu don J. Derreda et la pensée du don, Métailie, 1992.

(٢٦) I bid, P 141.

(٢٧) بما أن السيدة مايفت كانت تحتقر القطط الآكلة للعصافير، فقد قدم لها من أجل ذكراها قطًا من البرونز يحمل صينية بين قوائمه. "من أجل الفتات..." لقد ابتسمت جياكومتي.

چاك دريدا

ولد فى "البيار" فى الجزائر عام ١٩٣٠ . توفى باريس ٩ أكتوبر ٢٠٠٤ .

درس الفلسفة .

فيلسوف فرنسى .

ترك ثمانين كتابًا، منها:

- DE La grammatologie .
- L' écriture et La différence .

La uolx ou le phénoméne .

- Psyché - inuertion de L'autre .

آن ديفور مانتيل

ولدت فى باريس عام ١٩٦٤

تدرس الفلسفة

فيلسوفة، محللة نفسية فرنسية .

من كتبها :

-Blind date : sexe et philophie.
- La sauoagerie matrnelle.
- La Wocation prophétique de la philosophie.
- Une question dlenfnt.

المترجم فى سطور :

منذر عياشى

ولد فى حلب سوريا عام ١٩٤٥ .

يدرس اللسانيات وتحليل الخطاب .

باحث ، وناقد ، ومترجم عربى .

له العديد من الكتب تأليفًا وترجمة .

التصحيح اللغوى : عــــلا صـــابر
الإشــراف الفنى : حــــسن كـــامل